LOS SALMOS

Sal 60-150

vol. II

Hans-Joachim Kraus

LOS SALMOS

Salmos 60-150

II

HANS-JOACHIM KRAUS

EDICIONES SIGUEME
SALAMANCA
1995

Tradujo Constantino Ruiz-Garrido
sobre el original alemán *Psalmen* II. *Psalmen 60-150*

Apartado 332 - E-37080 Salamanca/España
ISBN 84-301-1170-0 (obra completa)
ISBN 84-301-1246-4 (tomo II)
Depósito legal S 75-1995
Printed in Spain
Imprime Gráficas Varona
Polígono El Montalvo - Salamanca 1995

CONTENIDO

Salmo 60

LA PALABRA DE YAHVE COMO AYUDA EN GRAVE OPRESION

Bibliografía: S. Mowinckel, *Psalmenstudien* III *Kultprophetie und Kultprophetische Psalmen* (1923); C. R. North, אעלזה אחלקה שכם: VT 17 (1967) 242-243, F C. Fensham, *Ugaritic and the Translator of the Old Testament*: The Bible Translator 18 (1967) 71-74; Z. Weisman, לפישרה של «אעלזה»: Bet Miqra‘ 13, 3 (1968) 49-52, J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit Israels*, WMANT 35 (1970) 149, U. Kellermann, *Erwagungen zum historischen Ort von Ps 60*: VT 28 (1978) 55-65.

1 Para el director del coro. Según «Lirio» (?). Testimonio.
***Miktam*. De David. Para instrucción.**
2 Cuando combatió[a] con Aram Naharaim y Aram Zoba; cuando
Joab se volvió y derrotó a Edom en el valle de la Sal, doce mil
hombres.
3 ¡Oh ‘Yahvé’[b], tú nos has rechazado, nos has quebrantado,
te has airado con nosotros! ¡restáuranos!
4 ¡Has hecho temblar la tierra[c], la has hendido;
sana sus hendiduras, porque se tambalea!
5 Crueles cosas has hecho vivir[d] a tu pueblo,
nos diste a beber vino que hace tambalearse.
6 ‘Erige’[e] una señal[f] para los que te temen,
para que puedan huir del arco. Sela.
7 ¡Para que sean salvados tus amados,
ayuda con tu diestra! ¡escúchanos!
8 ‘Yahvé’[g] ha hablado en su santuario:
«¡Triunfaré[h], dividiré a Siquén,
repartiré el valle de Sucot!
9 ¡A mí me pertenece Galaad, a mí Manasés!
¡Efraín es la protección de mi cabeza,
Judá es mi cetro!
10 ¡El ‘mar’[i] de Moab es la jofaina en que me lavo!
¡Sobre Edom arrojo mi zapato!
¡‘Sobre’[j] el país de los filisteos ‘gritaré de júbilo’!».

11 ¿Quién me conducirá a la ciudad fortificada,
quién ‘me escoltará’[k] hasta Edom?
12 ¡Oh ‘Yahvé’[l]! ¿No nos has rechazado
y no te retiraste ‘’[m] con nuestros ejércitos?
13 ¡Concédenos salvación del enemigo[n],
porque vana es la ayuda de los hombres!
14 Con Dios realizaremos proezas;
él hollará a nuestros opresores.

2 **a** G, σ’: בהַציתו.

3 **b** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en lugar de אלהים.

4 **c** Probablemente la separación de las palabras debiera ser diferente de la que vemos en el TM: הרעשתָ הָארץ.

5 **d** Teniendo en cuenta el paralelismo de los miembros sería recomendable introducir la corrección הרויתָ, pero se puede seguir también el TM.

6 **e** Se ajustaría más al sentido leer תנָה.

f Enmendar el texto y leer מָנוס («refugio») no es absolutamente necesario (cf. *infra*, el «Comentario»).

8 **g** Cf. la nota **b**.

h ‘Υψωθήσομαι en el G es probablemente traducción de אעלזה («triunfar»); no es necesario corregir אֶעְזָה (cf. también Sal 108,8). Sobre los problemas de crítica textual del v. 8, cf. también los estudios de C. R. North, VT 17 (1967) 242s y de Z. Weisman.

10 **i** Para simplificar la comprensión del texto, suele añadirse יָם מואב, o mejor (dando por supuesta una haplografía) מי מואב.

j TM: «Gózate sobre mí, tierra de los filisteos»; sin embargo, según el S y Sal 108,10, debiéramos leer עלי פלשת אתרועָע.

11 **k** TM: «Me ha escoltado» (cf. también Sal 108,12); pero según G y S, y conforme al paralelismo de los miembros, habrá que preferir ינַחני.

12 **l** Cf. la nota **b**.

m Por razones métricas y según σ’, S, habrá de suprimir probablemente אלהים.

13 **n** Sobre la sintaxis, cf. BrSynt § 155b.

Forma

En el Sal 60, las relaciones métricas nos proporcionan valiosa información sobre la forma y la estructura del cántico. En los

v. 3-7.11-14 se observan dobles cadencias de ritmo ternario, mientras que la sección central (v. 8-10) presenta un metro trimembre (3 + 3 + 3). Esta observación nos conduce inmediatamente a la explicación del tipo del salmo. En los v. 3-7 resalta con claridad el elemento dominante de todo el salmo: el cántico de oración de la comunidad. Cf. Introducción § 6, 2, Iß. Este cántico de oración de la comunidad continúa en los v. 11-14, debiéndose tener en cuenta que en el v. 11 se escucha la voz de un solista. Los v. 8-10, pronunciados claramente por Dios, contrastan vivamente con el marco del cántico de oración. Estos versículos se entienden únicamente como expresión de un acto de profetismo cultual (S. Mowinckel, J. Jeremias). En la secuencia «lamentación – oráculo – lamentación», H. Gunkel ve la progresión de una liturgia. Pero sería más prudente hablar de la combinación de diversos fragmentos de una secuencia cultual que no puede ya determinarse claramente en cuanto a sus detalles y su progresión. Ahora bien, estas reflexiones nos conducen ya a las cuestiones relativas a la determinación del lugar y la situación del presente salmo.

Marco

Los cánticos de oración de la comunidad se interpretan generalmente dentro de un gran ceremonial cúltico de lamentación (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4). S. Mowinckel piensa en un «día de arrepentimiento después de una derrota» (*PsStud* III, 68). La comunidad, que se lamenta y ora, aguarda un «oráculo como respuesta a la oración». Suplica: עננו (v. 7b: «¡escúchanos!»). Tal «oráculo como respuesta a la oración» se expresa en los v. 8-10. Pero uno se pregunta si las palabras divinas citadas en el Sal 60 trasmiten un mensaje actual o si se trata de una referencia a un mensaje divino más antiguo que se conserva en la tradición del santuario. La forma de la introducción en el v. 8aα y las reflexiones sobre el marco histórico del salmo (cf. *infra*) hacen que nos parezca posible que los v. 8-10 contengan un oráculo más antiguo, con cuyas palabras la gente se siente consolada y fortalecida en la opresión actual. Pero, una vez expresada esta hipótesis, surge inmediatamente el interés por una descripción más detallada de la «situación actual» de tribulación que permita entender la oración de la comunidad. Durante mucho tiempo se pensó que en el Sal 60 se reflejaban los sucesos del tiempo de los macabeos (Hitzig, Olshausen, Wellhausen, Duhm, Buhl, Staerk). Pero esta datación histórica tiene su origen en un prejuicio rela-

tivo a la génesis de los salmos en general. En comentarios más recientes se tienen en cuenta diversas dataciones posibles, las cuales apuntan muy a menudo hacia tiempos anteriores al destierro.

En primer lugar habrá que preguntarse quién es esa persona individual que en el v. 11 se separa de la comunidad que se lamenta. ¿Se tratará de un rey o de un general que quiere emprender una campaña militar contra Edom? En ese caso podríamos tomar como base, por ejemplo, los sucesos bélicos que se describen en 2 Re 8,21ss. Ahora bien, la expedición de Jorán contra Edom no guarda relación alguna con la catástrofe descrita en los v. 3-5. Además, en los v. 8-10 se presupone que los territorios de Israel septentrional se hallan en manos extranjeras (cf. *infra*, «Comentario»). Así que, en todo caso, habrá que fijar como «terminus a quo» el año de la caída del reino septentrional (722 a. C.).

Lo mejor sería comenzar con la descripción que se hace en los v. 3-5 y que quizás alude a la caída de Judá (587 a. C.). En relación con esto pudiéramos entender posiblemente la huida de un grupo (v. 6b) y la pregunta de un individuo sobre quién le conducirá sano y salvo al territorio de Edom (v. 11). Después del derrumbamiento del reino meridional, los moradores de Judá huyeron no sólo a Egipto sino también, entre otros lugares, a Edom (Abd 14; Jer 40,11; M. Noth, *Historia de Israel*, 268). Si fijamos el Sal 60 en la situación de esa huida (y en favor de ello hablaría principalmente el v. 6b), entonces se hace problemático —ciertamente— el v. 14. Este versículo anuncia la realización de actos de victoria. Podríamos entonces preguntarnos: el v. 14 ¿será tan sólo una fórmula tradicional, o los v. 11-14 ofrecen una perspectiva que contempla retrospectivamente las predicciones proféticas que anunciaban la derrota de Edom (cf. por ejemplo, Am 9,12, y principalmente Sal 60,10)? Habrá que tratar con suma prudencia todas las consideraciones y reflexiones acerca de la situación histórica subyacente al salmo, porque las relaciones cultuales de un salmo no se pueden trasponer a la historia de Israel sino con considerables dificultades y con atrevidas hipótesis. De todas formas, el cántico de oración y la trasmisión por el profetismo cultual de una palabra de Dios también nos permiten tener en cuenta un *Sitz im Leben* de carácter cultual. J. Jeremias entiende que el Sal 60 es una «liturgia de lamentación» en la cual se pronunciaban «palabras de profecía cultual acerca de naciones» (*Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels,* 149). Compara el Sal 83 con el Sal 60. La mención de multitud de pueblos podría ser explicada con las series de sentencias sobre

las naciones en los profetas canónicos (J. Jeremias). Pero aun esta explicación cultual no debe considerarse sino como un intento de dilucidar los problemas, muy difíciles, que el salmo entraña.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propó- 1
sito de שׁוּשַׁן, cf. el comentario de Sal 45,1. A propósito de עֵדוּת, cf. Introducción § 4, n.º 21. A propósito de מִכְתָּם, cf. Introducción § 4, n.º 4. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

La referencia (secundaria) a la situación que conecta el Sal 2
60 con acontecimientos del tiempo de David, alude a lo que se narra en 2 Sam 8; 10,13.18, pero comete inexactitudes en el reflejo de los hechos (2 Sam 8, 13 habla de 18.000 hombres). Para la localización del «valle de la Sal», cf. M. Noth, *Der alttestamentliche Name der Siedlung auf* chirbet ḳumran, en *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde* I (1971) 343.

La comunidad, en su lamentación, está segura de que ha sido 3-7
rechazada y olvidada por Yahvé (cf. Sal 44,10ss; 74,1). En medio de su cólera, Dios ha abierto una brecha aniquiladora (para el significado de פרץ, consúltese Jue 21,15; 2 Sam 5,20). Desde las *profundidades de la lamentación, la comunidad suplica y pide* ardientemente la restauración. En el v. 4 la catástrofe se proyecta a dimensiones cósmicas. La desgracia es como un terremoto que hace que tiemble el mundo y lo desgarra abriendo grietas. La imagen se refiere a Siria y Palestina, visitadas muy a menudo por grandes terremotos. La tierra se tambalea. Con la destrucción del pueblo de Dios se han estremecido los fundamentos del mundo. La comunidad pide ahora a Yahvé que sane los desgarramientos de la tierra, restaurando a su pueblo. La lamentación del v. 5 presenta ante los ojos de Yahvé la horrible experiencia de una catástrofe histórica: la comunidad sufrió crueles cosas (קשה); tuvo que beber «vino que hace tambalearse» (cf. Sal 75,9) —se le predijo el destino de destrucción—. Ahora los supervivientes aguardan una señal para huir (v. 6; cf. Jer 4,6); piden ardientemente la intervención poderosa y salvadora de Yahvé (v. 7). Los que se lamentan y oran se llaman a sí mismos יראיך («los que te temen») y ידידיך («tus amados»); se consideran personas para quienes Yahvé es una realidad viva; saben que son amados por él, incluso en el juicio. Con la viva exclamación pidiendo ser escuchados (ענני), el cántico de lamentación y de súplica se interrumpe de manera súbita. En los v. 8-10 encontramos la respuesta de Dios.

8-10 La fórmula de introducción יהוה דבר בקדשו («Yahvé ha hablado en su santuario») presenta el «oráculo de salvación» trasmitido por un sacerdote o profeta cultual (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-91). En el santuario la respuesta divina es recogida por los portavoces mediadores (sobre los v. 8-10, cf. la tradición paralela que se halla en Sal 108,7-14). Pero ¿qué es lo que nos dice el pasaje? Yahvé triunfa como vencedor que ha conquistado grandes territorios y que ahora los reparte como botín (v. 8) y proclama su derecho de posesión (v. 9-10). Siquén, ese antiguo centro (*tell balāta*) de Israel septentrional, es asignado de nuevo «como parte» —a Israel, pueblo de Dios—. Se presupone que los territorios de Israel septentrional enumerados en los v. 8-9 habían caído en manos extranjeras (en el año 722 a. C.; cf. 2 Re 17,24; Jer 49,1). Se mide también de nuevo (para su distribución) «el valle de Sucot»: aquel territorio que se extiende desde *ed-dāmje* hasta *tell deir 'alla* (Sucot). «Siquén» y el «valle de Sucot» difícilmente se mencionan por las razones dichas, sino que se los enumera como «pars pro toto». En el v. 10 se proclaman los derechos de posesión de Yahvé que se extienden. «Galaad», al este del Jordán, y «Manasés» pertenecen a Yahvé, y no a los poderes extranjeros que allí se habían asentado. «Efraín» —aquí probablemente el término general para designar a Israel septentrional— es el yelmo de Yahvé; Judá, su cetro (cf. Gén 49,10). Por tanto, en los v. 8-9 se decreta que el antiguo orden de posesión y dignidad, tal como existe desde tiempos antiguos, no ha sido abolido. Canaán es el país de Yahvé; el territorio de Israel septentrional, territorio que se halla en manos extrañas, es propiedad de Yahvé. Efraín no ha sido rechazado; como el yelmo pertenece a quien protege con él su cabeza en la lucha, así Efraín pertenece a Yahvé, a quien se presenta aquí como guerrero. Y siguen existiendo las prerrogativas de Judá (conforme a Gén 49,10).

Pero la sentencia divina no sólo ha renovado el antiguo orden de cosas (v. 8-9); sino que se dice también que los Estados vasallos rebeldes de Edom, Moab y Filistea quedan bajo la jurisdicción de Yahvé (cf. Is 11,13ss; Am 9,12; Sof 2,4ss; Zac 9,7). En una atrevida imagen se dice que el «mar de Moab», el mar Muerto, es la jofaina de Yahvé (a propósito de la forma de jofaina, cf. K. Galling, BRL, 81). «Arrojar el zapato» es una expresión simbólica para designar que se toma posesión de algo (cf. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* [1914] 53 nota 1; H. Gunkel, *Reden und Aufsätze* [1913] a propósito de Rut 4,7). Para la geografía, consúltese: M. Noth, *Das Land Gilead in der Vorstellungswelt der*

Israeliten, en *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde* I (1971) 389. Sobre el paralelismo entre el v. 10 y Jl 4,4, cf. A. S. Kapelrud, *Joel-Studien* (1948) 152.

Habrá que tener en cuenta debidamente que los enunciados del oráculo divino de salvación forman parte de un complejo característico de tradición. Los antiguos órdenes salvíficos del pueblo de Dios (la posesión de la tierra, la pertenencia del reino septentrional al gran Israel, las prerrogativas de Judá) se consideran inviolables. Incluso en momentos de grandes catástrofes que lo echan todo por tierra, ese orden salvífico se proclama de nuevo. Aunque el Israel septentrional esté invadido por poderes extranjeros, el país pertenece a Yahvé. Y los antiguos Estados vasallos de Edom, Moab y Filistea quedan incluidos también en este orden salvífico. No se puede dudar ni por un instante de que aquí interviene la teología de la salvación que es propia del santuario davídico (cf. v. 8a). Las antiguas concepciones israelitas acerca de la distribución de la tierra (v. 8) y de las promesas de salvación en la guerra santa (v. 8s) se han combinado con esta teología del santuario real que se halla en Jerusalén. Por eso, el oráculo divino procede indiscutiblemente del círculo de la tradición profética del שלום cultivada en Jerusalén y que tenía raíces proféticas; a través de todas las catástrofes y trastornos, esa tradición recordaba el viejo orden de salvación, y al hacerlo se basaba en la «palabra de Yahvé». Habrá que suponer probablemente que el oráculo de los v. 8-10, palabra de Dios que había sido trasmitida, fue actualizado en la situación que se observa, pero que difícilmente se puede interpretar con claridad: en los v. 3-7.11-14. No se excluye la posibilidad de que esa actualización tuviera lugar en tiempo de Josías (cf. M. Noth, *Historia de Israel*, 250ss).

En el v. 11 un hablante individual pregunta quién le escoltará 11-14
hasta Edom. Si en el v. 11a seguimos la tradición paralela del oráculo divino en Sal 108,7-14, entonces עיר מבצר (Sal 108,11) pudiera ser una alusión a la ciudad edomita de Bosra. ¿Querrá el hablante huir a Edom (así en el v. 6b) o anunciará, dando un audaz paso hacia el futuro, el sometimiento del antiguo Estado vasallo? El texto que sigue a continuación hablaría más bien en favor de esta última concepción. Porque en el v. 12 se formula, como quien dice, una pregunta aclaratoria. La conquista de Edom por Yahvé, expresada en el v. 10, ¿sería realmente posible en medio de la catástrofe actual (descrita detalladamente en los v. 3-5)? ¿no habrá que pensar más bien que el pueblo de Dios ha sido «rechazado»? En tiempos muy recientes, ¿Yahvé no ha dejado abandonados a los ejércitos de su pueblo? ¿cómo podría tenerse ahora la audacia —así habría que interpretar los v. 11ss— de querer emprender una campaña militar victoriosa con Edom? ¡En las actuales circunstancias! Hay, pues, como un poco de

duda en cuanto a la actualización de la palabra de Dios trasmitida en los v. 8-10. Pero, en lugar de la duda, surge inmediatamente una súplica dirigida a Yahvé pidiéndole que venga en auxilio. Y una afirmación solemne de que toda la ayuda humana no vale para nada. Aquí se avivan pensamientos acerca del orden básico de la guerra santa (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel,* ATANT 20 [1951] 82). También en el v. 14, en la confesión de fe en la ayuda de Yahvé para la batalla, se expresan pensamientos de la antigua institución de la guerra santa (cf. Sal 44,6). Sobre עשׂה חיל («hacer proezas»), cf. Sal 118,15s; Núm 24,18.

Finalidad

En sus enunciados esenciales, el salmo revela tres ideas peculiares:

1. El hecho de que el pueblo de Dios haya sucumbido en una catástrofe militar no sólo es deplorado como un «rechazo» en los v. 3ss, sino que esa desgracia se compara al mismo tiempo con una catástrofe cósmica; los fundamentos mismos de la tierra se tambalean. Indudablemente se expresa aquí una seguridad incomparable en la elección divina.

2. En semejante hora de profundísima tentación, se evocan los antiguos órdenes de salvación (v. 8-10), esas disposiciones que eran inviolables, en favor de la comunidad que se lamenta y ora. Podríamos preguntarnos qué relación hay entre esas promesas de salvación y las profecías de juicio que se leen en el antiguo testamento. ¿No favorece eso que se produzca un endurecimiento incalculable? Pero, al estudiar esta cuestión, hay que tener gran prudencia, porque es difícil decir algo seguro acerca de las conexiones históricas. Lo que sigue siendo un hecho importante es la palabra de salvación de Yahvé, una palabra que se basa en antiguos fundamentos y que ahora es presentada de nuevo ante los oídos de la comunidad atribulada como una palabra divina válida e inviolable.

3. Es digna de tenerse en cuenta en los v. 11-14 la relación de la comunidad con la palabra de Yahvé que le fue trasmitida. Aunque la actual situación proporciona muchas razones para la desconfianza y la duda, sin embargo la comunidad se alza para orar (v. 13) y para confesar su fe (v. 14). La comunidad confía en la única eficacia de su Dios. En estas intenciones kerigmáticas se sombrea el significado eclesiológico del cántico.

Salmo 61

«DESEARIA COBIJARME EN EL REFUGIO DE TUS ALAS»

Bibliografía: F. Asensio, *Teología bíblica de un tríptico – Salmos 61; 62 y 63*: EstB 21 (1962) 111-125.

1 **Para el director del coro. Con ‘instrumentos de cuerda’[a].**
De David.
2 **¡Escucha, oh ‘Yahvé’[b], mi súplica,**
atiende a mi oración!
3 **Desde los confines de la tierra**
clamo a ti,
porque mi corazón desmaya.
¡Condúceme[c] a la roca, que está demasiado alta para mí!
4 **Porque tú te has convertido en mi refugio,**
torre fuerte ante el enemigo.
5 **Desearía alojarme en tu tienda para siempre,**
desearía cobijarme en el refugio de tus alas. Sela.
6 **Porque tú, ¡oh ‘Yahvé’[d]!, has escuchado mi voto,**
otorgas ‘sus deseos’[e] a quienes temen tu nombre.
7 **¡‘Añade’[f] días a los días del rey!**
¡Duren sus años ‘por’[g] todas las generaciones!
8 **¡Esté sentado eternamente en el trono ante el rostro de ‘Yahvé’[h],**
la bondad y la gracia ‘’[i] le guarden!
9 **Entonces cantaré por siempre alabanzas a tu nombre,**
y cumpliré mis votos día tras día.

a Sería difícil pensar aquí en un estado constructo. Habrá que leer 1
aquí, con varios manuscritos, G, σ', san Jerónimo y T נגינות (cf. Sal 4,1; 6,1 y *passim*).

b Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, la lec- 2
tura original debió de ser יהוה, y no אלהים.

c En la traducción de esta parte del versículo habrá que seguir el 3
TM. El G lee: ἐν πέτρᾳ ὕψωσάς με. Podría leerse también, según S:

בְּצוּר תרוממני («elévame sobre una roca»; cf. Sal 27,5). Pero entonces habría que leer תַּנְחֵנִי en el TM, en vez de leer תַּנְחֵנִי (cf. H. Gunkel).

6 **d** Cf. la nota **b**.

e TM: «Tú concedes las posesiones de quienes temen tu nombre». Esto no tiene sentido. Desde el tiempo de Bickell se sugiere enmendar el texto para que diga ארשת (cf. Sal 21,3).

7 **f** Sería preferible el yusivo תוסף (Ges-K § 48g).

g TM: «Como los días de...»; habrá que leer o bien במו (cf. Sal 90,1), o bien כימי («como los días de...»), cf. Sal 89,30.

8 **h** Cf. la nota **b**.

i TM: «asígnale», debe suprimirse probablemente.

Forma

El metro del Sal 61 es inquieto. El v. 2 comienza con el metro 3 + 2; luego en el v. 3, sigue un verso trimembre 2 + 2 + 2 y una sola cadencia cuaternaria. Los v. 4.5 contienen, cada uno, una doble cadencia de ritmo ternario. Luego, en los v. 6.8, hallamos el metro 4 + 4; y en los v. 7.9, el metro 4 + 3.

F. Asensio agrupó los Sal 61; 62 y 63, y vio que había conexión interna entre ellos, interpretándola teológicamente. Indudablemente habrá que hablar de cierta afinidad entre estos tres salmos, pero sin que ello tenga consecuencias para la crítica literaria o la historia de las formas.

El Sal 61 pertenece a la categoría de los cánticos de oración en los que un individuo clama a Yahvé. Cf. Introducción § 6, 2. El tono de la acción de gracias, perteneciente a la *todá*, se escucha en el v. 6 y caracteriza la situación desde la que hay que entender retrospectivamente los v. 2-5. Los v. 7ss contienen una intercesión en favor del rey. Obtenemos, pues, el siguiente esquema del salmo: v. 1, título; v. 2-3, invocación; v. 4-5, confianza y deseo; v. 6.9, certeza de ser escuchado (en el v. 7 se formula esa certeza en la situación de la *todá* como acción de gracias); v. 7-8, intercesión en favor del rey.

Marco

En el v. 6 se hace patente la situación en que se recitó este salmo y se oró con él. Una persona en oración ha sido escuchada. En medio de su desgracia se hallaba muy alejada de la cer-

canía de Dios (v. 3). Anhelaba vivamente el ámbito protector del templo y el lugar de la presencia de Dios. El v. 4 revela que el orante se hallaba perseguido por enemigos. El deseo de cobijarse bajo la «protección de las alas» de Yahvé, es decir, de las alas de los querubines, caracteriza muy bien la situación angustiada en que se hallaba el orante, que se sentía oprimido (cf. Sal 57,2). Es singular en todo el contexto la intercesión en favor del rey en los v. 7s. Este fragmento «¿fue añadido por una mano posterior y fue a parar al lugar que no debía?» (H. Gunkel). ¿O sería concebible que en los formularios del santuario estuviera prevista eventualmente la intercesión en favor del rey como parte integrante de las oraciones? Tales cánticos señalarían entonces clarísimamente hacia la tradición conservada en el templo de Jerusalén, y deberían fecharse en los tiempos anteriores al destierro. En efecto, el v. 5 enlaza clarísimamente el cántico de oración con el culto de Jerusalén. A propósito de la intercesión en favor del rey, habría que tener en cuenta los paralelos del cercano oriente antiguo (cf. *infra*, «Comentario»).

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.° 2.

2-3 En la invocación que se hace en el cántico de oración, el salmista pide a Dios que le escuche (v. 2). מקצה הארץ («desde los confines de la tierra») designa el lugar más remoto y alejado (cf. Sal 46,10; Dt 28,49). Es frecuente en el Salterio que los orantes, atribulados, invoquen a Yahvé desde lejanos sitios: Sal 42,7; 84,3; 120,5s. Es un clamor pidiendo ayuda, que penetra hasta el lugar de la presencia de Dios. עטף («desmayar») en el sentido de «sentirse débil», «estar a punto de desmayarse», expresa la fragilidad de quien se ve impotente (cf. Sal 97,4; 102,1; 142,4; 143,4; Jon 2,8). Al lugar de salvación, צור («roca»), el cantor de la lamentación no alcanza a llegar por su propio poder. צור como lugar seguro contra las aguas de la perdición es la manera (mitológica) de designar al fundamento primordial de la creación y uno de los nombres que se aplican al lugar sagrado (cf. Sal 18,3ss; 27,5). Por tanto, el que padece necesidad y aflicción pide a Yahvé que le acompañe hasta el santuario; que le ayude en la inminente peregrinación.

4-5 En el v. 4 habrá que suponer que se ha dado un paso más en todo este acontecimiento. היית מחסה לי quiere decir: «Tú has

llegado a ser mi refugio». Esto significa evidentemente que el salmista se encuentra ya en la zona de asilo y protección del santuario. Los enemigos le persiguen (cf. Introducción § 10, 4) y él se cobija ahora en la torre protectora (cf. Prov 18,10) de la cercanía de Dios, en el recinto sagrado. Y allí es donde se despierta el deseo expresado en el v. 5. El que busca protección desearía estar y quedarse para siempre al lado de Yahvé. A propósito de אהל («tienda») como designación antigua del templo, cf. el comentario a Sal 15,1; 27,5; Is 33,20. גור y חסה son verbos que señalan el carácter de asilo que tiene el santuario. סתר כנפיך («el refugio de tus alas») se refiere a las alas extendidas de los querubines, que representan una imagen gráfica de la protección salvadora que se encuentra en la cercanía de Dios. A propósito de esta imagen, cf. el comentario a Sal 17,8; 57,2.

6.9 El orante está seguro de que Yahvé ha escuchado su voto y le concederá su petición y sus deseos (v. 6). El se cuenta a sí mismo entre los que «temen el nombre de Yahvé». Para esas personas piadosas, el Dios presente en su שׁם («nombre») es una realidad viva (cf. el comentario de Sal 34,8). En el v. 9 el salmista promete cantar alabanzas al שׁם (cantar un cántico de acción de gracias) y cumplir de esta manera su voto. A propósito de la teología del שׁם, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 37s.

7-8 En la intercesión por el rey se pide larga vida para el monarca (cf. 2 Re 20,6; Sal 21,5; 72,5.17; Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 24). Sobre la intercesión, cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* (tesis Erlangen 1951) 65ss. El secreto del rey es su situación לפני יהוה («ante el rostro de Yahvé»). Como señor del culto que se celebraba en Jerusalén y como «rey elegido por Dios», el correspondiente monarca de la dinastía de David ocupaba un puesto especial en presencia de Yahvé.

La intercesión en favor del rey aparece también en oraciones procedentes de Mesopotamia. Y aparece a veces de manera bastante abrupta. Así, por ejemplo, se dice al final de una oración dirigida a Ishtar: «¡Oh Ishtar, bendice a Ammiditana, el rey que te ama, con vida larga y duradera! ¡que él viva!» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 237). En un cántico babilónico antiguo, entonado en honor de Nana, se exclama al final: «¡Conceda ella eterna y larga vida y doble sobreabundancia a Samsu'iluna, su favorito! ¡déle como iluminación la luz del sol! Por orden de ella, su favorito

es señor, más encumbrado que (todos) los guerreros dentro de las orillas del mundo...» (A. Falkenstein-W. von Soden, 239). En ambos casos se presenta una intercesión en favor del señor del culto y del elegido de la divinidad. Llama la atención el carácter abrupto de esta plegaria, que comienza de repente. Por eso, en lo que respecta a la intercesión veterotestamentaria en favor del rey, debemos ser también prudentes, y no decidir con demasiada precipitación que se trate de una adición posterior. Además de Sal 61,7-8, cf. Sal 28,8ss; 63,12a; 72,15; 84,9s.

Finalidad

La persona que se siente perseguida por el enemigo busca protección y refugio en el ámbito de la presencia de Dios, en el santuario. Para esta persona, Yahvé es su roca, su lugar seguro, y su torre fuerte. El misterio y prodigio de la presencia de Dios se halla encerrado en el שׁם («nombre») y también en el rey, que vive ante el rostro de Yahvé y que es el representante viviente del señorío de Dios en el lugar del culto (cf. el comentario al Sal 72). Es muy significativa la tranquila seguridad con que el orante del salmo, lleno de confianza, se protege y cobija bajo las manifestaciones de la auxiliadora *praesentia Dei*.

«SOLO EN YAHVE ENCUENTRA DESCANSO MI ALMA»

Bibliografía: F. Asensio, *Teología bíblica de un tríptico – Salmos 61; 62 y 63*: EstB 21 (1962) 111-125; P. E. Bonnard, *Un psaume pour vivre. Le Ps 62 (61)*: EeV 88 (1978) 65-69.

1 Para el director del coro. Según «Yedutún»[a]. Salmo de David.
2 Sólo en 'Yahvé'[b]
encuentra descanso mi alma;
[c]de él me viene ayuda.
3 El solo es mi roca y mi ayuda,
mi fortaleza. No me tambaleo ''[d].
4 ¿Hasta cuándo atacaréis a un solo hombre,
'para arremeter contra él'[e] todos vosotros
como (contra) una pared que se desploma,
un muro que se derrumba?
5 Sí, planean 'engaños'[f].
Les deleita seducir.
'Mintiendo'[g] bendicen con 'su'[h] boca,
pero en su corazón maldicen. Sela.
6 Sólo en 'Yahvé'[i]
ten descanso[j], alma mía,
porque de él me viene esperanza.
7 El solo es mi roca y mi ayuda,
mi fortaleza. No me tambaleo.
8 En 'Yahvé'[k] (descansa) mi ayuda y mi honra.
Mi roca protectora,
mi refugio está en Dios.
9 ¡Confiad en él, toda la 'comunidad de su pueblo'[l]!
¡Derramad vuestro corazón ante él!
¡'Yahvé'[m] es nuestro refugio! Sela.
10 Los hijos de los seres humanos no son más que un soplo;
los hijos varones de los hombres no son más que mentira.
En la balanza ascienden rápidamente a lo alto[n],
todos juntos son más livianos que un soplo.

11 ¡No confiéis en la opresión,
no pongáis vana esperanza en el robo!
Cuando la riqueza aumente,
¡no le deis importancia!
12 Habló una vez 'Yahvé'[ñ],
dos cosas escuché:
que hay protección en Yahvé
13 y bondad en ti, oh Señor.
Porque tú retribuyes
a cada uno según lo que ha hecho.

1 **a** Unos pocos manuscritos tienen לידותון. G, α', S y san Jerónimo tienen עַל־ידיתון.

2 **b** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en vez de אלהים.

c Algunos manuscritos, G y S simplifican (cf. el v. 6) la construcción introduciendo כי, pero habrá de preferir el TM.

3 **d** TM: «mucho» (cf. BrSynt § 93k). Sin embargo, habrá que suprimir probablemente רבה (cf. el v. 7 y «Forma»).

4 **e** La raíz רצח no tiene sentido en este contexto. Teniendo en cuenta el movimiento del pensamiento en el texto, תְּרוצו (רוץ =«arremeter contra», «asaltar», cf. Sal 18,30) sería una enmienda muy buena; cf. también Sal 59,5.

5 **f** TM: «Sí, planean derribar(le) de su elevación». משאתו está trasmitido erróneamente y no tiene sentido según el paralelismo de los miembros. Para la reconstrucción del texto, manteniendo la estructura temática del lenguaje de los salmos, podríamos aducir el pasaje de Lam 2,14 (Torczyner). Entonces habría que leer (como en Sal 73,18) מַשּׁאות (=«engaños»).

g Con G y S sería preferible leer בְּכָזָב.

h Con arreglo al sentido, sería preferible lo que dicen G, S y T y leer בפימו.

6 **i** Cf. la nota **b**.

j No es aconsejable introducir una corrección que imite el v. 2, porque en el v. 6 se propone ofrecer probablemente un texto algo diferente.

8 **k** Cf. la nota **b**.

9 **l** TM: «Confiad en él en todo momento, ¡oh pueblo!». Siguiendo G, estaría indicado corregir el texto para que diga: כָּל־עֲדַת.

m Cf. la nota **b**.

10 **n** El «atnaḥ» se halla puesto aquí en un lugar equivocado.

12 **ñ** Cf. la nota **b**.

Forma

El metro, en Sal 62, no puede determinarse y reconstruirse con claridad como, por ejemplo, pretende hacerlo H. Gunkel en su comentario. Indudablemente predomina el metro 3 + 2 (cf. los v. 3.4.5.7.10.11aγb), pero deben tenerse en cuenta, no obstante, las dobles cadencias de ritmo ternario en la estructura inicial de los v. 11.12. También se observan versos de tres miembros: 2 + 2 + 2 en los v. 2.6; 3 + 3 + 3 en el v. 9; 3 + 2 + 2 en el v. 8. Versos breves con el metro 2 + 2 finalizan el cántico en los v. 12b.13. Surge inmediatamente una cuestión difícil con respecto a los v. 2-3.6-7. ¿Se trata de un estribillo que encierra en sí ligeras variaciones, o habrá que suponer que hay aquí una variante interna del texto? Sería difícil responder con seguridad a esta pregunta. Situaciones parecidas las encontramos en Sal 39; 49; 56; 57; 59; 116 y 144, y nos permiten reconocer el mismo problema. Acerca del estudio realizado por F. Asensio, cf. Sal 61 («Forma»).

El Sal 62 pertenece a la categoría de los «cánticos de oración», pero la característica que lo distingue es que en él un individuo se expresa con espíritu de confianza y de confesión de fe. Se habla de Yahvé en tercera persona. Se le describe como el refugio del perseguido frente a los enemigos mendaces y engañosos que le oprimen (v. 5). El orante del salmo exhorta imperativamente a la confianza (v. 9s.11s). Al hacerlo, instruye a sus oyentes y hace referencia a las tradiciones de la poesía didáctica de Israel al estilo de la חכמה (v. 10s). La cuestión acerca de la situación del orante dará mayor claridad a la determinación de la forma.

Con respecto a la estructura del salmo, tenemos el siguiente esquema: en la primera parte (v. 2-8) el orante expresa su firme confianza en Yahvé; en la segunda parte (v. 9-13) el orante se dirige a la comunidad del pueblo para instruirla y exhortarla (v. 9), para consolidarla en la confianza en Yahvé. En relación con esto, el orante del salmo hace referencia en los v. 12b.13 a una sentencia de Yahvé, que debe entenderse como «oráculo de salvación» (J. Begrich).

Marco

Al estudiar la situación del cántico de oración, comenzaremos examinando el hecho de que el orante del Sal 62 encontró protección en la esfera del santuario. La confesión de fe de los

v. 3.7-8 se refiere claramente a la función de asilo del recinto sagrado. En el lugar donde Dios está presente, la persona perseguida por enemigos y calumniadores (v. 4s) escuchó un «oráculo de salvación» (v. 12b-13). Sobre este «oráculo de salvación», cf. S. Mowinckel, *PsStud* II, 105; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 (1934) 81-92. Las palabras pronunciadas por Dios son el presupuesto para la confianza expresada en los v. 2-8 y para la instrucción y exhortación que se hace en los v. 9-13. Si la petición del cántico de oración se extiende hacia el «oráculo de salvación» (cf. Sal 130,5), el cántico de confianza que se entona de hecho en el Sal 62 queda apoyado por las palabras divinas. En consecuencia, habría que clasificar el salmo entre los que quedan dentro de la situación de la *todá*. Cf. Introducción 6, 2, IIγ. Pero estos intentos de explicación entrañan una dificultad: el Sal 62 no muestra vestigio alguno de ser un verdadero cántico de acción de gracias. Por eso, habrá que preguntarse probablemente si el cántico de oración debe concebirse como perteneciente a la institución de la jurisprudencia de Dios, con arreglo a la cual se ha concedido al orante acceso al santuario y asilo dentro del mismo (incluso mediante un «oráculo de salvación»), pero en donde él tiene que aguardar todavía la sentencia absolutoria de Dios. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). En ese caso tendría perfecto sentido el que el orante proclamara su confianza en su admisión y en el inminente juicio divino, y que le fuera dado dirigirse e instruir a la comunidad congregada en el lugar santo.

No podemos determinar la fecha en que se compuso el Sal 62. Admitiremos como posibilidad que el cántico de oración desempeñara un papel importante como formulario para una situación especial como la que acabamos de esbozar.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de על־ידותון, cf. Introducción § 4, n.º 18. A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2-8 Si en la explicación del Sal 62 partimos del hecho de que Yahvé ha hablado (v. 12a); de que el salmista, por tanto, ha recibido un «oráculo de salvación» (v. 12-13), entonces los v. 2-8 habría que entenderlos desde ese acontecimiento. La נפש («el

alma») del salmista «descansa» en Yahvé, encuentra paz cuando está vuelta hacia él; ese descanso lo encuentra exclusivamente (אך) cuando se serena mirando hacia él[1]. En esta declaración de confianza tenemos probablemente un enunciado complementario del usual aliento que el alma se da a sí misma («encomienda a Yahvé tus caminos...», «espera en Yahvé...», cf. Sal 37,6s; 42,6ss). También en el v. 6 encontramos una vez más ese «aliento de sí mismo» (ora como variante, ora como estribillo). Por tanto, un elemento convencional del cántico de lamentación, conocido también en Mesopotamia, es remodelado en el v. 2 para que se convierta en expresión de confianza. Se le añade una confesión de fe, que alude a la función de asilo que ejercía el santuario (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 491ss). Pero no el lugar de culto sino Yahvé mismo, el *deus praesens*, es la esencia de la protección (v. 3). El es צור («roca»; cf. el comentario a Sal 18,3), ישועה («ayuda», «salvación») y משגב («torre»; cf. el comentario a Sal 18,3; 46,8.12). A propósito de לא־אמוט («no me tambaleo»), cf. el comentario a Sal 15,5.

En el v. 4 el salmista se dirige con una pregunta a sus perseguidores. איש («un solo hombre») es una impresionante referencia al aislamiento, que contrasta vivamente con כלכם («todos»). Muchos enemigos persiguen a un solo hombre. Arremeten contra él como los ejércitos asaltan con ímpetu las murallas de una ciudad. El perseguido se parece ya a un muro que se derrumba. Se despiertan ahora reminiscencias de la acusación. No vemos, desde luego, cuál es la situación apurada en que se hallaba el orante. Pero le siguen amenazando todavía enemigos rabiosos (cf. Introducción § 10, 4). Como poderosos ejércitos se alzan contra él los adversarios (cf. Sal 3,7; 56,2; 59,5). Con mentiras y calumnias persiguen astutamente al que sufre (v. 5). La hipocresía abismal de esos enemigos se revelaba en el hecho de que hablaban toda clase de buenas palabras, pero en su corazón lan-

1 «Veruntamen ad Deum silet anima mea, ab ipso salus mea Si placeat versio quam posui, Psalmus ex abrupto incipiet, sicuti patheticae sententiae ut plurimum defectivae sunt. ac omnino tale initium est Ps 73. Nam, ut illic clarius videbitur, Propheta ex disceptationibus inter quas aestuaverat, mentem suam colligens, ac si ansam contrariis rationibus praecideret, adversative pronuntiat, Deus tamen Israeli suo bonus est. Idem et de praesenti loco sentio Scimus non ita compositas esse piorum mentes, quin saepe alternis fluctutationibus iactari contingat. Dei quidem verbum placido silentio excipere cupiunt, et, si eos castigat, obmutescere sed interim multi incompositi affectus tumultuando fidei et patientiae silentium perturbant unde fit ut ebulliant homines nec minus sua impatientia molestiam et inquietudinem sibi accersant, quam Deo sint obstreperi» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 62,2)

zaban maldiciones contra el perseguido. Esto podría referirse a encantamientos mágicos con que los «enemigos del individuo» (cf. Introducción § 10, 4) amenazaban a un «pobre».

Es curioso que, después de los enunciados de los v. 2-3, con sus expresiones de confianza, los v. 4-5 «recaigan» en el estilo de la lamentación. Así podríamos entender el v. 6 y sus palabras de «aliento para sí mismo» que aparecen súbitamente y que son una variante del v. 2. Pero en seguida vuelve a aparecer en primer plano, en los v. 6b-8, la declaración de confianza.

Podríamos preguntarnos si la situación del Sal 62 no debiera explicarse quizás de manera todavía más diferenciada. En efecto, en los v. 4-5 resaltan los elementos de lamentación y de súplica, y en el v. 6 se expresan las palabras de aliento que el salmista se da a sí mismo (y que caracterizan el cántico de oración; cf. Sal 42,6ss). Y, en vista de eso, podríamos reflexionar acerca de si el salmista ha escuchado, sí, un «oráculo de salvación» (v. 12-13) pero no ha experimentado aún el verdadero final de las confrontaciones con los enemigos (cf. una situación parecida en el Sal 4). En efecto, si estudiamos el «oráculo de salvación» de los v. 12-13, comprobaremos que en él se trata únicamente de una declaración de protección para la persona perseguida, y que al oprimido se le hace ver la perspectiva de חסד («bondad») y «retribución». Podríamos dar, por tanto, la siguiente interpretación: al perseguido se le comunica un *primer* oráculo divino; este oráculo contenía una declaración de protección y la promesa de una justa conclusión de su peligrosa opresión. Y ahora, consolado por esta primera promesa y seguro del poder protector de Dios, la persona perseguida va hacia el esclarecimiento de su causa. Cf. también el comentario a Sal 57,5. Si esta explicación es acertada, surge a pesar de todo la pregunta acerca de cómo habrá que entender los v. 9ss. ¿Se dirige el salmista a la comunidad del pueblo antes de que se haya esclarecido definitivamente su problema? ¿se atreve a considerar ya como «juzgados» a sus enemigos, dando muestras de suprema seguridad?

9-11 El salmista exhorta a la comunidad entera del pueblo (כל־עדת עם) a tener confianza en Yahvé. Sus propias expresiones de confianza, en los v. 2ss, tenían, pues, significado de ejemplo, por decirlo así. Hacia esta serena orientación a Yahvé (v. 2), el salmista querría atraer a la comunidad (la cual, evidentemente, se halla reunida para la fiesta en el lugar del culto). Yahvé es מחסה־לנו («refugio para nosotros», v. 9b); su poder protector se aplica a la comunidad entera (cf. Sal 46,8.12), con la que el hablante se identifica aquí. Pero «confiar» significa: derramar el corazón ante Yahvé, abrirse plenamente a él. Este שִׁפך לפניו לב («derramar ante él el corazón») quiere decir que, en presencia

de Yahvé, hay que examinar e iluminar lo más íntimo (cf. los comentarios a Sal 7,10; 17,3; 26,2 y *passim*): algo que precede al juicio emitido por Dios.

En el conjunto de imágenes acerca del juicio divino, aparece en el v. 10 la idea de la balanza que utiliza Dios en el juicio, una idea nacida en la mitología egipcia (cf. en el antiguo testamento Dan 5,27). A los enemigos del salmista se les denomina בני־אדם y בני איש. En el veredicto dado en el juicio de Yahvé, esos enemigos (a pesar de todo su poder) demuestran ser vanos y caducos; toda su imponente apariencia no es más que engaño y decepción. La afirmación tiende a ser un juicio abarcante y general, como es normal en la poesía sapiencial (cf. Sal 39,7; 78,39; 144,4; Job 7,7; Ecl 1,2). Si los v. 9-10 se dirigen a los oprimidos, ahora en el v. 12 se dirige la palabra a los opresores: personas que se inclinan a depositar su esperanza y su confianza en las riquezas adquiridas injustamente. A propósito de עשק («opresión») y גזל («robo»), cf. Ez 22,29. También esta referencia a la futilidad de todas las riquezas nos recuerda el lenguaje de la חכמה. Cf. Lc 12,19.20; 1 Tim 6,17.

En los v. 12.13 el salmista se refiere a una sentencia de 12-13
Yahvé. La forma de la introducción corresponde a las afirmaciones enumerativas de la enseñanza sapiencial (cf. Prov 6,16s; 30,15ss). Conviene fijarse en la reproducción de la sentencia divina, que promete «protección», «bondad» y «retribución». Después de su cita, el salmista pasa a dirigirse a Yahvé con confianza, y de esta manera declara su fe en lo inquebrantable de la promesa divina.

Finalidad

El cantor del salmo es una persona destrozada y perseguida (v. 4). Sin embargo, en medio de su aflicción confía firmemente en la ayuda de Yahvé. Con serenidad y paciencia se ha vuelto hacia Yahvé. Ha desaparecido la excitación por el sufrimiento que hay que soportar (cf. Sal 42,6ss). Y, con concentración y espíritu receptivo, la נפש («el alma») se extiende hacia Dios. La causa de esa serena confianza es la promesa de protección y ayuda que el salmista recibió en el recinto del santuario (v. 12-13). Bajo la protección de Dios, esa persona quebrantada y perseguida sabe que está segura. El enemigo no puede ya atacar; las calumnias y el maleficio de la maldición no pueden ya afectarle. La confianza en Yahvé es tan fuerte, que insta al orante a que se

la comunique a la comunidad. Todos los que padecen desgracia, todos los que suspiran bajo la presión de personas hostiles, reciben la encarecida exhortación de derramar ante Dios sus corazones. Deben persuadirse íntimamente de que todo poder humano es vano ante el juicio de Dios. No es más que un soplo, por imponente que sea su apariencia. Por otro lado, se advierte también a todos los opresores que no confíen en la riqueza. El salmo, pues, habla de la verdadera confianza, y en todas sus vivencias se halla entretejido con impulsos de exhortación al estilo de la חכמה («sabiduría»).

Salmo 63

«TU BONDAD ES MEJOR QUE LA VIDA»

Bibliografía: G. von Rad, *«Justicia y vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982), 209-229; F. Asensio, *Teología bíblica de un tríptico – Salmos 61; 62 y 63*: EstB 21 (1962) 111-125; W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht*, FRLANT 99 (1970) 135-138.

1 **Salmo de David. Cuando estaba en el desierto de Judá.**
2 **‘Yahvé’[a], Dios mío, yo te[b] busco;**
mi alma tiene sed de ti.
Languidece por ti mi cuerpo
‘como’[c] tierra seca y árida ‘ ’[d].
3 **Así te busco[e] en el santuario,**
para contemplar tu poder y gloria.
4 **Porque tu bondad es mejor que la vida.**
Mis labios te ensalzarán.
5 **Así te glorificaré durante toda mi vida,**
en tu nombre alzaré mis manos.
6 **Como con grasa y gordura se saciará mi alma,**
con labios jubilosos mi boca grita de alegría.
7 **Cuando pienso en ti, estando en mi lecho,**
en ti medito durante las vigilias de la noche.
8 **Verdaderamente, tú fuiste mi salvación,**
bajo la sombra de tus alas me lleno de júbilo.
9 **Mi alma se aferró a ti,**
tu diestra me sostuvo.
10 **Pero los que ‘sin razón’[f] buscan mi vida,**
irán a las profundidades de la tierra.
11 **‘Los’[g] entregan al poder de la espada.**
Presa serán de los chacales.
12 **¡Gócese el rey en ‘Yahvé’[h],**
gloríese el que jura por él!
¡Sí, a los embusteros se les cerrará la boca!

2 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en vez de אלהים.

b אתה no pertenece a אלי («tú eres mi Dios», cf. Sal 140,7), sino que es un refuerzo del sufijo de אשחרך (Ges-K § 135e).

c Se trata de un «lapsus calami» (ב en vez de כ); porque según el contexto hay en el v. 2b una comparación plástica.

d TM: «sin agua» es seguramente un adición secundaria que debe omitirse por razones métricas.

3 **e** Desde luego, habrá que responder a la pregunta de si חזה puede tener también el sentido de «buscar (con la mirada)» (cf. *infra*, «Comentario»). Si la respuesta es negativa, entonces habría que estudiar la posibilidad de introducir las correcciones בקשתי חֲזוּתְךָ («anhelo contemplarte») o בקדש אויתךָ («en el santuario deseo...»).

10 **f** TM: «pero buscan mi vida para la destrucción». El G lee לשָׁוא («sin causa»), que proporciona la clave para corregir el texto con arreglo al sentido del contexto.

11 **g** יגִירֻמו será la formación del sufijo que corresponda al contexto. TM: «le entregan».

12 **h** Cf. la nota **a**.

Forma

«El texto, tal como ha sido trasmitido, da la impresión de incoherente» (H. Gunkel). Esta apreciación se encuentra en la mayoría de los comentarios. El análisis de la estructura nos muestra lo siguiente: v. 2-3, lamentación; v. 4-6, elementos de un cántico (prometido) de acción de gracias; v. 7-9, pensamientos de consuelo. Pues bien, Gunkel piensa que los «pensamientos de consuelo» no tendrían que venir después del cántico de acción de gracias, sino que, «como sería lo natural», tendrían que precederlo. Y, así, se han emprendido considerables trasposiciones: v. 2.3.7.8.9.5.6.4.10.11.12b.12a. La oración en favor del rey (v. 12b) se elimina del texto original por considerarla una adición secundaria. Pero habrá que preguntarse si estas críticas, formuladas por razones psicológicas, están en lo cierto. El intérprete ¿no debería mostrar mayor prudencia a la hora de reconstruir la «secuencia natural»? En primer lugar, por lo que respecta al metro, observamos que predomina la doble cadencia de ritmo ternario. Tan sólo en la primera línea del v. 2 y en los v. 6.10 predomina el metro 4 + 3. En el v. 12b hay una cadencia ternaria aislada.

El Sal 63 pertenece a la categoría de los «cánticos de oración» en los que un individuo invoca a Yahvé en segunda persona (v. 2ss). Cf. Introducción § 6, 2. Mientras que la invocación de Dios es determinante en los v. 2s, las expresiones de acción de gracias, de confianza y de seguridad de los v. 4ss representan el verdadero tema principal del salmo. No debiéramos eliminar sencillamente la intercesión en favor del rey, ni considerarla como secundaria. Pudo haber sido un elemento fijo de los formularios de oración existentes en el santuario de Jerusalén (cf. Sal 61,7s). Para comprender el Sal 63, es de importancia fundamental captar exactamente la situación del mismo.

Marco

El salmista es perseguido por mentirosos y enemigos (v. 12b.10). Su vida anhela la presencia y ayuda de Yahvé (v. 2). Se encuentra ahora en el santuario (v. 3), en el recinto en que goza de la protección divina (v. 8). Por consiguiente, el perseguido ha llegado al refugio salvador y pasa la noche en el lugar sagrado (v. 7). Pero, evidentemente, el veredicto divino contra los enemigos no se ha pronunciado aún (v. 10s). Sin embargo, el orante contempla ya con toda seguridad la caída de sus perseguidores. En esta situación entre el acontecimiento de la protección divina ya concedida y el veredicto, todavía pendiente, contra los perseguidores, se expresan las palabras de gratitud, confianza y seguridad. También se concibe aquí fácilmente la intercesión en favor del señor regio del templo (v. 12a). Así que las diversas expresiones que hallamos en el Sal 63 se entienden perfectamente a partir de esta particular situación del salmista. El esquematismo psicológico, con que procede Gunkel en su labor de reconstrucción, no hace justicia a la peculiaridad del salmo. Estudiar a fondo los presupuestos institucionales y las conexiones es mucho más decisivo para la comprensión del Sal 63. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, 135ss.

El Sal 63 podrá fecharse probablemente en los tiempos anteriores al destierro. Difícilmente se podrá dudar de que este salmo pertenece (como formulario) a las tradiciones del santuario de Jerusalén. Sobre la tesis de F. Asensio, cf. el comentario al Sal 61 («Forma»). Podemos afirmar que el común *Sitz im Leben* ha dado a los Sal 61-63 —dentro de la forma peculiar de cada uno— aquel diseño que explica su homogeneidad interna.

Comentario

1 A propósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. El hecho de que este «salmo de David» se trasponga a la situación descrita en 1 Sam 23,14 ó 1 Sam 24,2 se halla relacionado quizás con el «lapsus calami» בארץ־ציה del v. 2. Sobre el nombre del lugar מדבר יהודה («desierto de Judá»), cf. Jue 1,16 y M. Noth, WAT[3], 48.

2-3 El orante invoca a Yahvé con el estilo de un cántico de letanía. A propósito de אלי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1946) 3-16. Lo de «buscar» (שׁחר) a Dios es un ansia vivísima que se siente de la cercanía de Dios, esa cercanía que conforta y llena de dicha (cf. Sal 78,34). El «alma» y el «cuerpo» se parecen a una tierra abrasada en un verano sin lluvias, a una tierra que anhela vivamente la humedad (cf. Sal 42,3; 143,6; G. Dalman, *AuS* VI, 122). El ser humano, en su totalidad, consta de נפשׁ (alma), el indigente principio de vida, y בשׂר (carne), la forma material (cf. Sal 16,9; 84,3). El ser humano que languidece, encontraría plena satisfacción viendo a Dios, es decir, probablemente si Yahvé se le apareciese en una teofanía (v. 3). Cf. el comentario a Sal 27,4. חזה, como término técnico para designar la acción de ver en una visión, estaría muy indicado en este lugar y se hallaría asociado con la idea, que aparece también en otros lugares, de la actitud expectante de querer «ver» a Dios en un encuentro con él que traiga la salvación (cf. Sal 5,4; 27,4; Hab 2,1). El perseguido (v. 10.12b) desea contemplar el poder eficaz (עז) y la majestad (כבוד, cf. G. von Rad, ThW II, 244) para recibir con ello consuelo.

4-6 El orante aguarda la concesión de la חסד («bondad») divina (cf. el comentario a Sal 5,5-8): esa bondad que con benevolencia acoge al perseguido en la comunión con Yahvé. Esa חסד, que se ha mostrado ya activa al acoger al perseguido dentro del recinto de la protección divina (v. 8; cf. también Sal 5,8), se designa de manera notabilísima como el bien supremo. No es la vida como tal, en su intensidad feliz y en su extensión duradera, sino la comunión con Yahvé —esa comunión concedida bondadosamente— lo que constituye el bien supremo que el hombre puede recibir[1]. Esta confesión de fe del salmista «nos hace compren-

1. Es muy notable la explicación de Calvino: «Frigidius ac dilutius alii exponunt, vitam nostram, quamvis pretiosa sit, postponi Dei misericordiae: ac si di-

der la honda trasformación de todos los valores de la vida que se ha llevado a cabo, pues la vida y su prolongación por Yahvé había sido siempre para Israel el mayor de los bienes. La distinción entre la gracia y la vida era algo completamente nuevo en Israel; significaba el descubrimiento de lo espiritual como una realidad más allá de la caducidad de los bienes corporales» (G. von Rad, *TeolAT* I, 492; cf. también *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, 225s). El salmista muestra inmediatamente su disposición para cantar las alabanzas de esa חסד. Promete glorificar durante toda su vida a Yahvé (cf. Sal 61,9; 104,33; 146,2). ברך tiene el sentido de «reconocer en todas sus formas la situación de poder de alguien y la majestad que él reclama» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, EvTh 1/2 [1947] 31; cf. también DTMAT I, 509ss). Sobre la acción de alzar las manos en actitud de súplica y adoración, cf. el comentario a Sal 28,2; 134,2; 141,2; Is 1,15. La frase בשם נשא כפים («en tu nombre alzaré mis manos») señala el hecho de que el שם («nombre») interviene como medio o mediación; Yahvé hace eficaz la oración por medio del שם (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 47). En el v. 6 el poder reconfortante de la cercanía de Dios se compara con el hecho de saciarse con grasa y gordura. «Grasa» es el alimento mejor y más sustancioso (Gén 45,18), que —al ofrecerse el sacrificio— pertenece siempre a Dios (Lev 7,23.25); es la quintaesencia de la delicia y de la abundancia (Sal 36,9).

En el Salterio se menciona con bastante frecuencia el meditar 7-9
durante la noche (cf. Sal 4,5; 16,7; 119,55). Habrá que suponer que el salmista permanece también durante las noches dentro del recinto de protección y asilo del santuario (v. 3.8, cf. el comentario a Sal 17,3). Nos enteramos por el v. 8 que el perseguido se siente protegido junto a Yahvé (היית עזרתה לי, «tú fuiste mi salvación»). Se halla en la zona de protección simbolizada por las alas de los querubines (cf. el comentario a Sal 17,8; 36,8). El v. 9 habla de la constante confianza en Yahvé. El perseguido «se aferró» (דבק) a Yahvé y fue sostenido por su mano (cf. Sal 73,23s; Is 42,6). A propósito de דבק אחרי («aferrarse a»), cf. Jer 42,16.

ceret, omnibus bonis hoc unum merito praeferri, quum Deus nobis est propitius Atqui tenenda est antithesis inter incolumem statum, in quem recumbunt homines, et Dei misericordiam, quae labentibus et mox perituris subvenit, et quae ad supplendos (ut ita loquar) omnes defectus unicum remedium est» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 63,4)

10-11 Los v. 10s hablan ahora de los enemigos. Al orante del salmo le persiguieron «sin razón» (לשוא). Como «mentirosos» (v. 12b) y calumniadores, han puesto asechanzas al salmista (cf. Introducción § 10, 4). Pero, en el recinto en que se goza de la protección de Yahvé, el orante ha sentido íntimamente una certeza: los perseguidores perecerán. Irán «a las profundidades de la tierra», a la región de los muertos (cf. Sal 22,30; Is 44,23; Ef 4,9). Serán «abandonados a merced» de la espada (a propósito de esta expresión, cf. Jer 18,21; Ez 35,5). Sus cadáveres serán presa de los chacales. La derrota de los enemigos es el aspecto sombrío que trasparenta claramente la seguridad que infunde la חסד, en el antiguo testamento.

12 En el v. 12 el salmista mira más allá de los límites de su destino personal. El rey, como señor del templo y escogido representante del señorío de Dios, es en el antiguo testamento el garante de la salvación (cf. el comentario al Sal 72). El rey se halla entre Yahvé y el pueblo. El salmista pone su mirada en el rey y pide que el monarca «se goce» en Yahvé: una variación de la intercesión que suplica vida larga y feliz para el monarca (cf. el comentario a Sal 61,7s).

En Egipto se juraba «por el rey» (Gén 42,15s). Y lo mismo se hacía en Babilonia (B. Meissner, *Babilonien und Assyrien* I, 150s). También en Israel se juraba por el rey (1 Sam 17,55; 25,26; 2 Sam 11,11; 15,21; cf. J. Pedersen, *Der Eid bei den Semiten* [1914]). El v. 12b no debe unirse al v. 11 (en contra de lo que piensa Gunkel), sino que es un deseo general como el que se expresa al final de algunos salmos. Pero lo que es indudable es que el deseo hace referencia a la experiencia concreta del salmista. A propósito de סכר en el sentido de «cerrar», «obturar», cf. Gén 8,2.

Finalidad

Los enunciados del Sal 63 giran en torno al misterio y el prodigio de la חסד («bondad») de Dios. Alejado de Dios, oprimido por perseguidores, el salmista afligido por la desgracia anhela vivamente la comunión y la ayuda de Yahvé, concedidas con tanta bondad. Como la tierra reseca suspira por la lluvia, así también él anhela encontrar el poder y la majestad de Dios, que va a tomarle bajo su protección y va a derrotar a los enemigos. El salmo está henchido de expresiones de gratitud y de confian-

za, porque el oprimido, al hallarse cerca de Dios, se siente seguro de su salvación «bajo la sombra de las alas» de Dios. Son notables las confesiones del salmista acerca de sus vínculos con Dios (en el v. 9) y la valoración que hace de la חסד (en el v. 4). El orante vive aferrado a Dios y se siente sostenido por Dios (v. 9; cf. Sal 73,23s). La comunión con Dios, concedida por bondad divina (חסד), es lo más excelso y lo mejor que hay para el salmista: cf. Sal 73,23ss. Incluso la vida, que en el antiguo testamento es «el supremo de los bienes», palidece ante el fulgor de la חסד, que es lo único que proporciona contento y satisfacción plenos. Esta confesión de fe, sobrepasando lo que se dice en Sal 73,26, apunta ya hacia el nuevo testamento (2 Cor 4,16) e indica que, por encima de todos los bienes y dones que aparecen en la vida, hay un solo poder que lo determina y lo sustenta todo: la חסד, la cual eleva al hombre y le hace reconocer un nuevo valor en su existencia. «Todo lo que una persona puede tener y experimentar en la vida es inferior a la gracia» (B. Duhm). Esta profunda y altísima estimación de la comunión con Dios constituye el verdadero centro de este profundo salmo. Ahora bien, la objetividad de la concesión de la salvación quedaría amenazada si se hablase de un «espiritualismo casi místico» contenido en tales afirmaciones (así lo decimos en contra de G. von Rad). Es absolutamente extraño para el antiguo testamento cualquier «espiritualismo» carente de objetividad. Aun las confesiones más audaces se adhieren al acontecimiento de la autocomunicación de Dios al mundo, llena de amor y de la manifestación concreta que Dios hace de sí mismo al mundo (cf. K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1², 12ss). Por eso, una relación mística con Dios resulta impracticable para el piadoso del antiguo testamento.

Salmo 64

EL JUICIO DE YAHVE SOBRE LAS FUNESTAS INTRIGAS DE LOS ENEMIGOS

Bibliografía: A. Strobel, *Le Psaume LXIV*: RB 57 (1950) 161-173; H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms,* ANVA II, Hist.-Filos. Klasse (Oslo 1955); G. W. Anderson, *Enemies and Evildoers in the Book of Psalms*: BJRL 48 (1965) 16-29; J. A. Emerton, *The Translation of Ps 64,4*: JTS 27 (1976) 391.

1 Para el director del coro. Salmo de David.
2 ¡Escucha, oh 'Yahvé'[a], la voz de mi lamento!
¡Guarda mi vida del terror al enemigo!
3 ¡Escóndeme de los planes de los malvados,
de los cuchicheos de los obradores de iniquidad!
4 Afilan su lengua como espada
'como flechas aguzan'[b] palabras amargas,
5 para herir al inocente en la oscuridad;
disparan repentinamente, pero no 'se les ve'[c].
6 Fijan un plan perverso,
'abren zanjas'[d], ponen trampas secretamente;
piensan: «¿Quién 'nos'[e] ve ahora?
7 ¿'es capaz de escrutar nuestros planes secretos'[f]?
¡El golpe ha sido meditado a fondo;
pero el interior de la persona,
el corazón, ¡(es) insondable!».
8 'Yahvé'[g] les alcanzó con la flecha,
de repente recibieron heridas.
9 'Les hizo caer'[h] 'a causa de' sus lenguas;
todos los que les miran, mueven la cabeza.
10 Entonces todos los hombres estaban aterrados,
proclamaban la obra de 'Yahvé'[i]
y reconocían su actuación.
11 ¡Gócese el justo en Yahvé ''[j]!
¡Glorifíquenle todos los corazones rectos!

2 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en lugar de אלהים.

4 **b** TM: «Pisaron sobre palabras amargas como sobre una flecha». Al pisarlo se «tensa» el arco, pero no la flecha. ¿O tendrá ya דרך un significado permanente en el sentido de «preparar para el disparo»? No obstante, según el paralelismo de los miembros, sería de esperar la frase הברו כחצם («aguzan sus flechas»), cf. Jer 51,11.

5 **c** TM: «No tienen miedo». Pero, en paralelo con במסתרים, sería más adecuada la lectura de יִרְאוּ (cf. S).

6 **d** TM: «Hablan de ello» (?). Los enemigos, sin dificultad alguna, ¿revelan los secretos de sus traicioneros ardides? Encajaría mejor con el contexto la siguiente corrección יַחְפְּרוּ (cf. Sal 9,16).

e למו («sobre ellas») se referiría, según el contexto, a las trampas. Es preferible leer: לָנוּ (con S y san Jerónimo).

7 **f** TM: «Piensan malas acciones; nosotros hemos consumado (?)». El texto se halla corrompido. Al proceder a su reconstrucción, hay que tener en cuenta que el v. 7aα pudiera ser un complemento del fragmento del v. 6b. Se trataría entonces de la continuación de las palabras de los malvados. Es buena la propuesta: וַיְחַפֵּשׂ תַּעֲלֻמוֹתֵינוּ («y penetra con su mirada en nuestros planes secretos», H. Gunkel).

8 **g** Cf. la nota **a**.

9 **h** TM: «Y le hicieron caer; su lengua sobre ellos». Según K. Marti, lo mejor es corregir este texto corrompido leyendo: וַיַּכְשִׁילֵמוֹ עָלֵי. Probablemente no habrá que cambiar el ו consecutivo en ו (cf. *infra*, «Forma»).

10 **i** Cf. la nota **a**.

11 **j** La forma textual trasmitida en el TM debe abreviarse por razones métricas. וחסה בו (quizás una variante textual interna de ישמח ביהוה) debe suprimirse.

Forma

El texto se encuentra en mal estado; no hay que corregirlo sino cuando sea necesario. El metro no permanece fijo: 4 + 4 en el v. 2; 3 + 3 en los v. 3.6-7aα.8.9.11; 4 + 3 en el v. 4; 3 + 4 en el v. 5; 3 + 3 + 3 en el v. 10, y 2 + 2 + 2 en el v. 7aβb.

El Sal 64 pertenece a la categoría de los «cánticos de oración». Se trata de la תפלה de un individuo perseguido por enemigos. En la segunda parte, la oración contempla retrospectivamente la intervención de Yahvé, de manera que se reconocen también motivos de la *todá*. Cf. Introducción § 6, 2, Iγ. La estructura se trasparenta claramente: los v. 2-3 son invocación y

clamor pidiendo ayuda; los v. 4-7, descripción de las funestas intrigas de los enemigos; los v. 8-10, el juicio de Yahvé sobre los enemigos; el v. 11 es un deseo con el que termina todo.

Marco

El salmista, perseguido por enemigos, busca refugio junto a Yahvé (v. 2). Las secretas intrigas de los perseguidores se describen de manera impresionante en los v. 5ss. Habrá que suponer que el salmista halló asilo y protección en el recinto del santuario. Si experimentó ya o no la eficaz intervención y ayuda de Yahvé, eso depende de la interpretación que se dé a los v. 8-10. En esos enunciados, ¿se trata de imprecaciones lanzadas por el orante oprimido (como piensa H. Gunkel), o bien el salmista nos informa sobre la efectiva intervención de Dios? A la primera interpretación no se llega sino introduciendo correcciones radicales en el texto. Lo obvio es suponer que el salmista informa acerca de la intervención de Yahvé. En ese caso, los v. 8-10 representarían la acción de gracias porque el orante ha sido escuchado.

Con respecto a la fecha de la composición, falta una indicación clara.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A pro- 1
pósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

En medio de una dura adversidad, se escucha el clamor del 2-3
perseguido pidiendo ayuda. El v. 2 ruega encarecidamente a Dios que escuche el lamento, pronunciándolo en voz muy alta (cf. Sal 4,2; 28,2; a propósito de שיח con el significado de «quejarse», «lamentarse», cf. Sal 55,18; Job 7,11). La situación en que se encuentra el orante, se indica claramente con las palabras פחד אויב («el terror al enemigo»). A propósito de las maquinaciones de los «enemigos», cf. Introducción § 10, 4. En el v. 3 se llama a los adversarios del salmista מרעים («malvados») y פעלי און («obradores de iniquidad»). Se agrupan en una banda para tramar maldades (סוד, cf. Sal 1,1); oímos los cuchicheos de sus funestas intrigas (a propósito de רגש, cf. Sal 2,1).

4-7 En los v. 4-7 se describen ahora las peligrosas maquinaciones de los enemigos del orante. Contra el perseguido, los «obradores de iniquidad» ponen en juego ahora el poder de la דבר מר («palabra amarga»). Nos preguntaríamos si aquí se hace referencia a palabras mágicas que lanzan un conjuro mágico y hacen que la maldición mortal surta sus efectos (cf. S. Mowinckel, *PsStud* I, 7, 16, 122). Sobre la comparación de la lengua con una espada afilada, cf. Sal 7,13; 57,5. La palabra que sale de la boca, especialmente la palabra poderosa dirigida a un fin, es un arma eficaz y funesta de la que se sirven los enemigos. Disparan desde un lugar oculto (v. 5). En la emboscada realizan sus planes malvados (cf. Sal 10,8s; 11,2). Tienden sus trampas arteramente (cf. Sal 9,16; 140,6; 142,4). Cf. G. Dalman, *AuS* VI, 337. Sin embargo, el perseguido es תם (v. 5), es «inocente». תם tiene aquí el mismo significado que צדיק («justo») y ישר־לב («recto de corazón») en el v. 11. El concepto designa a quien es perseguido injustamente, a quien es capaz de justificarse ante Yahvé mediante un «juramento de purificación» (cf. el comentario al Sal 7). En el v. 6b se ataca ahora la manera de pensar y de hablar de los enemigos, introducida por אמרו («piensan»). Las diversas expresiones (cf. también el v. 7) delatan una malvada seguridad. Los perseguidores piensan que nadie les ha descubierto ni les puede descubrir. Incluso los ataques secretos, realizados quizás mediante imprecaciones mágicas, según ellos, pasarán inadvertidos. El v. 7b podría referirse a un proverbio o a una antigua sentencia de la doctrina sapiencial: es insondable el interior de una persona (cf. Jer 17,9). Pero esta idea les sirve a los perseguidores como prueba únicamente de lo inasequible y recóndito que queda su delito, y es expresión de la más empedernida seguridad.

8-11 Directamente de la culpa brotó para los enemigos el (correspondiente) castigo. Fueron vencidos con las mismas armas con que ellos combatían. Les hirió la flecha de Yahvé (cf. Sal 38,3) y los sentenció a muerte. Como castigo por los «pecados de sus lenguas», sufrieron caída y destrucción. Como expresión de mofa, mueven la cabeza todos los que bajan la vista para mirar a los caídos (a propósito de התנדד, cf. Sal 22,8; 44,15; Jer 48,27; Mt 27,39). Los efectos del juicio de Yahvé se presentan como universales (cf. Introducción § 10, 1).

El salmo termina con un deseo alentador, dirigido a todos los que son perseguidos injustamente y experimentan el triunfo de la intervención de Yahvé.

Finalidad

El salmo describe los efectos abismales y siniestros que los deseos y palabras de muerte pueden tener sobre una persona inocente. El carácter demoníaco de aquellos poderes que desean separar de Yahvé al צדיק («justo»), encuentra expresión vivísima. Sin embargo, el perseguido se encuentra seguro dentro del recinto en que su Dios le protege. Experimenta el gozo (v. 11) de la intervención de Yahvé (v. 8-10). En el antiguo testamento el poder salvífico de Dios se revela en la plena aquendidad, se revela de lleno en esta vida. Se manifiesta en el hecho de que los adversarios sean derrotados públicamente y caigan de manera ignominiosa. La «obra de Yahvé» (v. 10) se realiza en actos sumamente concretos. Al Dios de Israel se le reconoce en su actividad. Y en consonancia con este reconocimiento se halla el temor: «Entonces todos los hombres estaban aterrados...» (v. 10). El poder y la verdad de Yahvé se revelan en la lucha y en el juicio. No obstante, es necesario el mensaje de instrucción que brota de la batalla y que da testimonio de la intervención salvadora del Dios de Israel. El resultado es el gozo: el gozo de los justos que, en todas sus aflicciones, pueden confiar en la ayuda de Yahvé.

Por otro lado, habrá que tener en cuenta lo dura y afilada que es la revelación de la actividad de los enemigos en los v. 4ss. En ella el ser humano se revela como enemigo traicionero. Se ve con gran estremecimiento la profundidad insondable de su interior (v. 7). A pesar de todo, se exhorta a la alabanza a «todos los de corazón recto» (v. 11).

LOOR A DIOS QUE ESCUCHA Y BENDICE

Bibliografía: G. Rinaldi, *Gioele e il Salmo 65*: BeO 10 (1968) 113-122; F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1965).

1 Para el director del coro. Salmo de David. Cántico.
2 ¡A ti 'se te debe'[a] alabanza,
oh 'Yahvé'[b], en Sión;
y a ti se te cumplen votos[c],
3 tú que escuchas[d] la oración!
A ti 'lleva'[e] toda carne
4 el peso de los pecados.
Cuando nuestras trasgresiones son muy grandes 'para nosotros'[f],
tú concedes graciosamente perdón.
5 ¡Feliz[g] aquel a quien tú eliges, a quien tú permites acercarse,
para que more en tus atrios!
Podemos recrearnos con los bienes de tu casa,
¡santo[h] es tu templo!
6 Con acciones terribles nos respondes en justicia,
¡oh Dios de nuestra salvación!
¡Tú que eres la esperanza de todos los confines de la tierra
y de las 'islas'[i] lejanas!
7 El que en su poder[j] afirma los montes,
se ciñe de fortaleza,
8 el que calma el rugido de los mares,
el estruendo de las olas,
[y el tumulto[k] de las naciones]
9 Entonces los que moran en los confines del mundo temieron
ante tus señales.
Haces que oriente y occidente[l] griten de júbilo.
10 Tú visitaste la tierra, la regaste en abundancia[m],
la hiciste extraordinariamente rica.

Lleno de agua está el arroyo de Dios;
les proporcionas grano. Ciertamente, así lo preparas:
11 riegas sus surcos, allanas[n] sus terrones[ñ];
lo ablandas con lluvia, bendices sus renuevos.
12 Coronas el año con tu bondad,
tus huellas destilan grosura.
13 Las praderas de la estepa 'gritan de júbilo'[o],
las alturas se ciñen de alegría[p].
14 Los pastizales se visten de rebaños,
los valles se cubren de grano.
Gritan de júbilo el uno al otro, sí, cantan.

2 **a** TM: «Para ti hay silencio, un cántico de alabanza» (Lutero traduce: «Se te alaba en el silencio»). Pero hay que seguir a G y S: דֹּמִיָּה (participio femenino *qal* de דמה = «parecerse»). דמה ל tiene el significado de «corresponder», «deberse a» (cf. Cant 2, 17; 8,19).

b Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en vez de אלהים.

c G añaden aquí בירושָׁלַים.

3 **d** G, san Jerónimo y S leen el v. 3a como una petición: שְׁמַע; pero tal lectura no corresponde al carácter hímnico de los v. 2ss.

e α' y ε' leen יָבֹא, pero teniendo en cuenta el contexto hemos de leer יָבִיאוּ.

4 **f** מני es imposible junto a פשעינו; el G leyó מנו (=ממנו).

5 **g** La felicitación contiene una braquilogía (o brevilocuencia); el texto diría «in extenso»: אשרי הָאיש אשר תבחר. Sobre la sustantivación de oraciones de relativo asindéticas, cf. BrSynt § 147.

h Con la «santidad» (קדש, o mejor: קדש) no puede uno «saciarse»; tal idea estaría en contradicción con la concepción veterotestamentaria de la santidad. Por eso el v. 5b debe ponerse aparte; con el G hay que leer: קָדש.

6 **i** יָם difícilmente será posible aquí. S lee ועַמים. Pero la mejor lectura es: ואיים (Is 66,19).

7 **j** G y san Jerónimo leen: בכחֲךָ.

8 **k** G y S leen: יהמון.

9 **l** Literalmente: «Las salidas de la mañana y de la tarde»; se piensa en las regiones en que la mañana y la tarde «hacen su aparición»: los límites extremos de la tierra.

10 **m** El significado del *polel* de שוק puede deducirse del *hifil* del verbo (Jl 2,24; 4,13) y del contexto.

11 **n** Sobre el significado de נחת, cf. KBL 611.

ñ גדוד («terrón»; KBL 169) aparece sólo en este lugar en el antiguo testamento.

o ירעפו en el TM podría estar influenciado por el mismo verbo en el v. 12b. Según el paralelismo de los miembros, debiera preferirse la lectura יָרִיעוּ, sugerida muchas veces. 13

p Sobre el orden de las palabras en la «oración verbal sobre el revestimiento», cf. BrSynt § 122r.

Forma

En el metro del Sal 65 se observan claras relaciones. El metro 3 + 2 determina los v. 2-9a; el v. 9b, con cadencia ternaria aislada, podría constituir juntamente con el fragmento aislado de verso del v. 14b una doble cadencia de ritmo ternario. El v. 10 contiene una doble cadencia de ritmo ternario y una doble cadencia de ritmo cuaternario. En el v. 11 hay otra doble cadencia de ritmo cuaternario, y los v. 12-14 deben leerse con arreglo al metro 3 + 3. La determinación del metro nos permite ya observar que el Sal 65 muestra en su primera parte (v. 2-9a) uniformidad métrica, mientras que la segunda parte (v. 10-14) se halla estructurada de manera diferente. Por eso (y también por razones del contenido), los especialistas han reconocido desde hace bastante tiempo que en el Sal 65 hay dos secciones que originalmente fueron independientes.

H. Gunkel explica el género literario del salmo señalando que en los v. 2-9 hay un «himno coral con motivos de un cántico de acción de gracias del pueblo», y que en los v. 10-14 se trasmite el «himno de un individuo». Pero el carácter hímnico de todo el cántico está fuera de duda. En el v. 2 se dice que el salmo es una תהלה (cántico de alabanza); asimismo, el estilo participial de los v. 7ss es una característica típica de la alabanza. Sin embargo, están menos claros los elementos del cántico de acción de gracias. Es verdad que términos como שלם־נדר («cumplir votos», v. 2), שמע תפלה («tú que escuchas la oración», v. 3a) y תעננו («nos respondes», v. 6a) indican un acto de acción de gracias, pero falta la referencia concreta a un suceso que motive la acción de gracias. Los tiempos verbales del Sal 65 son predominantemente imperfectos y describen acciones repetidas (BrSynt § 42d). Tan sólo en el v. 10 hay un perfecto que pudiera referirse a un acontecimiento determinado. Estas observaciones señalan el hecho de que el Sal 65 es en primer lugar un himno, y que en él se ensalzan los actos y las bendiciones de Dios que se repiten sin cesar. En este himno se ha incluido la realidad efectiva de que el

Dios que tiene su trono en Sión escuche peticiones y reciba acciones de gracias. Más aún, esta realidad es el tema mismo del himno. Habrá que partir, por tanto, de que el Sal 65 es un cántico de alabanza (תהלה). Sobre todo los v. 6-14 están redactados predominantemente en el estilo de la invocación hímnica dirigida a Yahvé, invocación que se interrumpe por participios (F. Crüsemann, 201). El Sal 65 comienza con una introducción formulada libremente. Es un esfuerzo «para adoptar expresiones que de ordinario se emplean en el cántico de un individuo y aplicarlas a un salmo de la comunidad» (F. Crüsemann, 202).

Con respecto a la estructura del salmo obtendremos la siguiente imagen: en los v. 2-6 se glorifica como שׁמע תפלה («tú que escuchas la oración») al Dios que se halla presente en Sión; en los v. 7-9 se habla del creador de las montañas y del que vence e impone silencio al mar primordial; y en los v. 10-14 se alaba al Dios que concede graciosamente lluvia y bendición; es probable que este último fragmento no perteneciera originariamente a los v. 2-9, sino que fuese añadido más tarde.

Marco

El himno es cantado por la comunidad en el culto (cf. v. 4-6: en primera persona de plural). Sobre la situación que dio motivo a la alabanza se han expresado diversidad de opiniones. Se sugirió una «liturgia de acción de gracias» (H. Schmidt), un cántico para el comienzo de la época de las lluvias, o un cántico de acción de gracias por la lluvia recibida (G. Dalman, *AuS* I, 153), una fiesta estival de la cosecha (S. Mowinckel, *PsStud* II, 137ss), o un cántico de primavera (H. Gunkel). Todas estas explicaciones son demasiado estrechas. La situación a la que mejor se ajusta el salmo es la de *proskýnesis* («prosternación») ante el Hacedor y Rey del mundo (cf. Introducción § 10, 3), que tiene su trono en Sión y a quien se rinde culto con adoración hímnica (Sal 95,6; 96,9; 99,5.9). Al cántico de alabanza, que primeramente se refería sólo al poder creador y salvador de Yahvé (v. 2-9), se le añadió luego un cántico en honor del Dios que da la lluvia y las bendiciones (v. 10-14). Pero podríamos pensar también en la fiesta de las semanas, «en el momento en que empieces a meter la hoz a la mies» (Dt 16,9), y en el que gran parte del grano se halla todavía en su «primer crecimiento» (F. Crüsemann, 202).

Por lo demás, no entendemos por qué G (y la Vulgata) relacionan el Sal 65 con Jeremías, Ezequiel y los desterrados que

regresaban a la patria (?). El título ampliado que leemos en G dice así: Ιερεμιου καὶ Ιεζεκιηλ ἐκ τοῦ λόγου τῆς παροικίας, ὅτε ἔμελλον ἐκπορεύεσθαι. Será muy difícil señalar la fecha de la composición del salmo (o incluso de una sola de sus partes). Las dos partes podrían ser anteriores al destierro. A propósito del universalismo que aparece en los v. 2-9, cf. Introducción § 10, 1.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A pro- 1
pósito de מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. A propósito de שִׁיר, cf. Introducción § 4, n.º 1.

En su introito, el cántico no comienza con las exclamaciones 2-6
que suelen ser habituales («cantad», «tañed», etc.), sino que hace la solemne afirmación de que a Yahvé, que tiene su trono en Sión, debe tributársele una תהלה («alabanza»). E inmediatamente se glorifica a ese Dios en su actividad salvífica. El es «el que escucha la oración» (שֹׁמע תפלה, v. 3a); ante él se cumplen votos en el lugar santo (v. 2b; cf. Sal 22,26; 116,14.18); «toda carne» trae ante él «los asuntos de los pecados» (traduciendo así literalmente: דברי עונת, v. 4a). A propósito de כל־בשׂר, cf. A. R. Hulst, KOL BASAR *in der priesterlichen Fluterzählung*: Oudtestamentische Studiën 12 (1958) 28-68. עון tiene el significado de «perversión», «distorsión» (F. Delitzsch); «expresa el sentir que no se halla en conformidad con la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*³, 159). פשׁע es la «rebelión de la voluntad humana contra la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*³, 160). En el v. 4 se nos dice clarísimamente que los hombres, bajo el peso de la culpa que ha llegado a ser insoportable (cf. Gén 4,13; Sal 32,3ss; 38,5), llegan al santuario para recibir perdón. A propósito de כפר, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 59. No se hace referencia a enfermedad alguna que, en opinión de muchos exegetas, sería lo único que permitiría deducir la existencia de una culpa.

En el cántico de alabanza a «quien escucha la oración» (שֹׁמע תפלה), se inserta una felicitación dirigida a todos aquellos que han tenido acceso a Yahvé y pueden morar en sus atrios (a propósito de אשׁרי, cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 [1931] 141-150). ¿Se referirá esta felicitación a los levitas del templo (G. von Rad, *TeolAT* I, 494, nota 114)? ¿o se pensará en todos aquellos a quienes se les permite el acceso

al santuario (Sal 15; 24,3ss; 5,8)? Lo de «morar junto a Yahvé» no es, indudablemente, privilegio de los sacerdotes (cf. Sal 15,1; 23,6; 27,4). A. Cohen hace el siguiente comentario: «Cada israelita era miembro de una nación consagrada, 'reino de sacerdotes'». Sin embargo, hay que tener en cuenta los importantes verbos בחר y קרב (término técnico para designar el acto de acercarse cuando se realiza un rito cultual).

Los que participan en el culto se reconfortan con los bienes del templo. El empleo de la primera persona de plural excluye seguramente el que aquí se piense únicamente en los sacerdotes. Probablemente se hace referencia a los sacrificios de la fiesta de acción de gracias (cf. Sal 22,26s; 23,5; 36,9). Por eso, el v. 5 habla también de la dicha de quienes están al lado de Yahvé en el culto y en el convite en conexión con el primer tema, que habla de quien escucha la oración (שׁמע תפלה). El v. 6 debe situarse también dentro de este tema hímnico. El Dios que tiene su trono en Sión (v. 2) es para Israel אלהי ישׁענו («el Dios de nuestra salvación»). Como שׁמע תפלה (v. 3a), no sólo escucha las oraciones de los individuos, sino que «responde» (ענה) a ellas con actos que producen estupor, dando así oídos a las lamentaciones y súplicas del pueblo. Y responde בצדק («en justicia»), es decir, concediendo salvación por fidelidad a la comunión con su pueblo. En este poder salvífico, Yahvé es la esperanza de todos los confines de la tierra, incluso de las islas lejanas (Is 66,19). Es notable la amplitud universal con que se extienden los efectos del poder del Dios de Sión. Las tradiciones cultuales de Jerusalén, estudiadas en la Introducción (§ 10, 3) adquieren vida en los v. 2-6 y se hallan íntimamente asociadas con la alabanza de quien «escucha las oraciones» (שׁמע תפלה). Lo vemos claramente: el hecho de que Yahvé «escuche las oraciones» y «responda», no se asocia con un acto específico de acción de gracias sino que llega a ser parte íntima del himno y el tema de la alabanza.

7-9 El segundo tema del himno comienza en el v. 7. El Dios que tiene su trono en Sión (v. 2) es el Creador del mundo. Sobre este tema, cf. también Introducción § 10, 1. Con estilo participial propio de los himnos se alaba a «quien asentó (מכין) los montes», siendo los montes el símbolo de lo sólido y duradero. Como el héroe creador del tiempo primordial, Yahvé se ciñe de fortaleza (cf. Is 51,9ss). Entabló la lucha contra los mares primordiales del caos (v. 8) y apaciguó las aguas rugientes y espumosas del océano primordial. Aquí se escuchan ideas míticas acerca de la lucha que tuvo lugar en el tiempo de los orígenes (cf. Sal 46,4;

89,10ss; 93,3; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* [1895] 95). Pero esas ideas tienen una aplicación inmediata al presente.

Con razón escribe L. Köhler a propósito de pasajes como Jer 5,22 y Sal 65,8: «Esos lugares citados no son ni mitología anticuada ni meras imágenes poéticas, sino que son hechos reales en la conciencia del hebreo. La tierra en que viven los hombres se halla amenazada y atacada constantemente por los poderes destructivos del caos. Si Dios no estuviera allí, el caos se adueñaría de la tierra, y se produciría el desastre. Así, en lo profundo de la conciencia del hebreo dormita una constante inseguridad, que de vez en cuando se despierta y activa. Sea sospecha o clara conciencia, sea un eco del pasado o anticipo de un temor que alguna vez se hará vivo, esa vaga conciencia de la inseguridad cósmica constituye la base del sentimiento cósmico del hebreo» (*Der hebräische Mensch* [1953] 114). La acción de Dios que impone silencio al fragor del mar, es un acto del Creador del mundo que tiene efecto sobre el tiempo actual. La «historización» del caos en las palabras והמון לאמים («y el tumulto de las naciones») parece ser una adición y debiera suprimirse por razones métricas.

La reacción de los moradores del mundo ante las proezas del Creador y vencedor del caos se describe en el v. 9 como una consecuencia ya verificable y que está expresada en una oración de imperfecto introducida por un ו consecutivo. Los que moran en los confines de la tierra «sintieron miedo». Nuevamente se observa la visión universalista. Aun las personas que viven en las zonas más remotas reciben una impresión inmediata y estremecedora de los poderosos actos de creación realizados por Dios, que tiene su trono en Sión. אות es el «signo» por el cual Yahvé revela su poder y se manifiesta a sí mismo (C. A. Keller, *Das Wort* OTH *als Offenbarungszeichen Gottes* [1946]). Las regiones en las que hace su aparición la mañana y la noche (מוצאי־בקר וערב) claman de júbilo por la gloria creadora de Yahvé, esa gloria que se extiende por todo el mundo (cf. Job 38,7ss). El v. 14b deberá añadirse seguramente al v. 9.

El tercer tema del gran cántico de alabanza se expone ahora 10-14
en los v. 10-14 (que originariamente fueron quizás un cántico independiente). De lluvia y de bendición inunda Dios la tierra (ארץ es aquí probablemente «la tierra de Israel», no la tierra entera). El enunciado del v. 10, que comienza con un perfecto, nos da la impresión de que el cantor se refiere a un acontecimiento concreto. Yahvé visitó benignamente la tierra (a propósito

de este significado de פקד, cf. Sal 8,5), la colmó (de bendición) y «la hizo extraordinariamente rica». En la frase רבת תעשׁרנה, el grado de la acción se expresa mediante un adjetivo en función atributiva (BrSynt § 93k). Este énfasis en un acontecimiento (perfecto) podría hacer pensar que se trata de una «fiesta de acción de gracias por la lluvia recibida». Pero muy pronto los enunciados acerca de las bendiciones de Dios quedan asumidos por la descripción hímnica. Los imperfectos designan «acciones que se repiten sin cesar» (BrSynt § 42d). La fuente de la constante bendición y lluvia es el «arroyo de Dios». No se trata de un «arroyo celestial de Dios» (como pensaba H. Gunkel), sino de un «mythologoúmenon» más concreto que fue recogido por la tradición cultual de Jerusalén (cf. Sal 46,5; Is 33,21; Jl 4,18; Ez 47; Zac 14,8 y los comentarios que se hicieron sobre el Sal 46). La fuente de bendición se halla en el santuario; de la abundancia de esa fuente dispensa Dios el trigo para el pan, del que vive el hombre.

Introducida por la expresión כי־כן תכינה («así lo preparas»), se ofrece ahora una descripción de cómo Dios distribuye la lluvia y la bendición. Sobre el significado de הכין («preparar», «disponer»), cf. Sal 78,20. En medio de alabanzas se glorifica a Yahvé como el dador de todos los bienes de la vida (v. 11s). El riega y fecunda los surcos de la tierra; y todo ello procede del «arroyo de Dios». Hay que reconocer el significado polémico que tiene este enunciado hímnico. Los textos de Ras Shamra nos mostraron la importancia que se atribuía a Baal al conceder la lluvia y dar fecundidad a la tierra.

Los términos hebreos que aparecen únicamente en Sal 65,11 hacen difícil la traducción exacta del verso. ¿Qué es גדוד? ¿cómo hay que traducir נחת? G. Dalman sugiere la siguiente traducción: «(Aquel que) empapó de agua los surcos de la tierra, aplanó los montículos que había entre ellos, ablandó la tierra con aguaceros, bendijo sus nacientes renuevos» (G. Dalman, *AuS* I, 154).

El Dios que dispensa la bendición «corona» con su bondad el año. Sobre el significado de עתר, cf. Sal 103,4; las huellas de Dios «destilan grosura». Aquí hallamos la imagen de que Yahvé recorre con sus pisadas los campos: Dt 33,26; Sal 68,9s. Sin embargo, nada indica que se trate del carro imperial (*merkabah*) en la «procesión real de Yahvé» que fuera dejando sus huellas en los campos (así, H. Schmidt, quien asocia Sal 65,12 con el complejo de tradiciones «de la fiesta de entronización de Yahvé»).

La tierra grita y aclama con júbilo a quien la llena de bendiciones (cf. Sal 96, 12; 98, 8; Is 55, 12). El desierto es un pastizal (Gén 37, 22; 1 Sam 17, 28; G. Dalman, *AuS* VI, 377), sus praderas «gritan de júbilo». Una imagen de la perfecta bendición se nos presenta en el último verso: los jugosos pastizales «se visten de rebaños», y «los valles se cubren de grano». Del «arroyo de Dios» brota la bendición para los rebaños y para los seres humanos que viven del trigo para hacer el pan.

Finalidad

El Sal 65 alaba a Dios, que tiene su trono en Sión. El es el אלהי ישענו («Dios de nuestra salvación»). En tres secciones, que temáticamente pueden definirse con precisión, se glorifica el poder de Dios y sus actividad salvífica. Al principio se halla el prodigio que revela como incesantemente actual el poder salvífico de Yahvé: Yahvé es un Dios «que escucha las oraciones» (תפלה שמע). Las acciones de gracias con las que los individuos cumplen sus votos, y el testimonio de la comunidad entera (v. 6) testifican que Yahvé «responde» (ענה, v. 6a), «escucha». Es muy significativo que esta acción salvífica del Dios que tiene su trono en Sión no sólo vaya dirigida al pueblo elegido, sino «a toda carne» (v. 3), «a todos los confines del mundo» (v. 6). También el segundo prodigio, que se describe en los v. 7-9, el prodigio de la creación del mundo y de la victoria sobre el caos, llega en su amplitud hasta los extremos más distantes de la tierra. En la tercera parte del salmo se describe de manera impresionante la vida. Todos estos actos prodigiosos de salvación y poder dimanan del «Dios de nuestra salvación» (אלהי ישענו). A él se le deben tributar alabanzas. La comunidad del nuevo testamento cree y confiesa con fe que Jesucristo es el «Dios de nuestra salvación; ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (Col 1,16); en él habita πᾶν τὸ πλήρωμα (Col 1,19).

HIMNO DE ACCION DE GRACIAS DE LA COMUNIDAD LIBERADA Y VOTO DE ALABANZA DE UN INDIVIDUO

Bibliografía: A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*: Annales Academiae Scientiarum Fennicae (1945) 69s; H.-J. Kraus, *Gilgal – Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*: VT 1 (1951) 181-199; J. Becker, *Israel deutet seine Psalmen*: Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 57s; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 175-184, 228-231.

1 **Para el director del coro. Cántico. Salmo.**
¡Aclamad con júbilo a 'Yahvé'[a], toda la tierra!
2 **¡Cantad la gloria de su nombre!**
¡Dad'le'[b] el 'honor'[c] de su nombre!
3 **¡Decid a 'Yahvé'[d]: Cuán terribles son tus obras!**
Por tu ingente poder, tus enemigos tienen que 'rendirte homenaje'[e].
4 **¡Toda la tierra se incline ante ti**
y te cante,
cante en honor de tu nombre! Sela.
5 **¡Venid y ved las obras de 'Yahvé'[f],**
que es estremecedor en (su) reinado sobre los hijos de los hombres!
6 **'Convierte'[g] el mar en tierra seca;**
cruzan a pie la corriente.
¡Regocijémonos allí en él!
7 **El domina con su poder para siempre.**
Sus ojos miran fijamente a las naciones;
los rebeldes no pueden alzarse. Sela.
8 **¡Oh naciones, rendid homenaje a nuestro Dios**
y haced que resuene su alabanza!
9 **El dio vida a nuestra alma,**
no permitió que nuestro pie vacilara.
10 **Porque tú nos has probado, oh 'Yahvé'[h],**
nos has purificado como se purifica a la plata.
11 **Tú nos llevaste a la red del cazador[i],**
pusiste tribulación (?)[j] alrededor de nuestros lomos.

12 **Hiciste cabalgar hombres sobre nuestra cabeza;**
pasamos por el fuego y por el agua,
¡pero nos sacaste a la 'libertad'[k]!

13 **Vengo a tu casa con holocaustos,**
te cumplo mis votos,
14 **para los que mis labios se abrieron,**
que mi boca te prometió en mi aflicción.
15 **Te ofrezco holocaustos de animales engordados,**
y al mismo tiempo el aroma de la ofrenda de carneros;
te presento[l] toros y machos cabríos. Sela.
16 **¡Venid y oíd, yo (os) contaré,**
vosotros todos los que teméis a Dios,
lo que él ha hecho por mi alma!
17 **A él clamó mi boca,**
pero un cántico de alabanza se hallaba (ya) bajo mi lengua[m].
18 **Si yo hubiera observado[n] iniquidad en el corazón,**
el Señor no me habría escuchado
19 **Pero, verdaderamente, 'Yahvé'[ñ] ha escuchado,**
atento a mi ardiente súplica.
20 **¡Alabado sea 'Yahvé'[ñ]!**
''[o] No desechó mi oración,
no (retiró) de mí su bondad.

1 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en lugar de אלהים.

2 **b** Difícilmente será correcta la lectura del TM: «Haced (para) honor su alabanza». Añadiéndole לו, la exclamación adquiere sentido (cf. Jos 7,19; Is 42,12).

c Siguiendo a S y T, habrá que leer כבוד (en estado constructo).

3 **d** Cf. la nota **a**.

e En este contexto no está claro el significado del verbo כחש. Para la traducción y la crítica textual, consúltese A. Weiser, y también F. Crusemann, WMANT 32, 175 nota 5.

5 **f** Cf. la nota **a**.

6 **g** Con arreglo al G —y manteniendo el estilo del himno— sería preferible leer aquí el participio hímnico הֹפֵךְ; pero también sería posible lo que dice el TM.

10 **h** Cf. la nota **a**.

11 **i** Sobre el significado de la palabra, cf. KBL, 555: מצודה (I) en el sentido de «trampa de cazador». Sobre esta traducción, cf. también A. Deissler, *Psalmen* II, 86.

j Es incierto el significado de la palabra מוּעָקָה, que aparece únicamente aquí en el antiguo testamento.

k TM: «para embriaguez», «para refrigerio». Pero G, σ', S, san 12
Jerónimo y T apuntan hacia el término לָרְוָחָה («hacia la latitud», «hacia
la libertad»), que encajaría mejor con el contexto.

l El G facilita el sentido añadiendo לְךָ. 15

m TM: «y exaltación bajo mi lengua» (cf. Sal 10,7). A. Weiser: «y 17
cántico de alabanza había bajo mi lengua». G: καὶ ὕψωσα ὑπὸ τὴν
γλῶσσάν μου. San Jerónimo y S: «Et exaltavi (eum) lingua mea». Será
difícil corregir el TM. La propuesta רוֹמַמְתִּי מִתַּחַת לְשׂוֹנְאָי («entonces
fui exaltado entre los que me aborrecían») es digna de tener en cuenta,
pero debe preferirse el TM.

n La propuesta אֲנִי אָמַרְתִּי se aparta por completo del TM; H. Gun- 18
kel: «El contexto, cf. el v. 19, habla de lo que acaba de suceder». No
obstante, podemos seguir el TM.

ñ Cf. la nota **a**. 19.20

o אשר debe suprimirse por razones métricas. Se trata, seguramen- 20
te, de una adición para facilitar la lectura.

Forma

El metro del Sal 66 ofrece no pequeñas dificultades, porque se observa toda una serie de secuencias de tres miembros. El metro es muy inconstante, especialmente en los v. 1-7. Podemos detectar la siguiente ordenación: los v. 1b-2 constan de un metro de 3 + 3 + 3; viene luego, en el v. 3, una doble cadencia de ritmo cuaternario; sigue después, en el v. 4, un verso trimembre (3 + 2 + 2); en el v. 5 volvemos a encontrar el metro 4 + 4; y en los v. 6-7 hallamos dos versos trimembres (3 + 3 +3). Los v. 8-11 contienen dobles cadencias de ritmo ternario, y el v. 12 finaliza con 3 + 3 + 3. Los v. 17.19: 3 + 3; el v. 18: 3 + 2, y el v. 20, para terminar, tiene el metro 2 + 2 + 2. Esto es un intento de hacer un análisis métrico de todo el salmo.

Se reconoce ya desde hace tiempo que el Sal 66 no constituye una unidad. Hay en él dos partes distintas: los v. 1-12 y los v. 13-20. En la primera parte varios cantores cantan las alabanzas de Yahvé («nosotros»); en la segunda parte, aparece un solista («yo»). Esta observación determina el análisis de crítica de las formas del salmo, análisis que primeramente llega a la conclusión de que el Sal 66A (v. 1-12) debe considerarse un cántico de alabanza (himno), y que el Sal 66B (v. 13-20) es un cántico de acción de gracias de un individuo. Sobre el cántico de alabanza,

cf. Introducción § 6, 1; sobre el cántico de acción de gracias del individuo, cf. Introducción § 6, 2, Iγ. El cántico de alabanza de la comunidad y el cántico de acción de gracias de un individuo ¿tienen que ver el uno con el otro? Los dos fragmentos ¿deben considerarse una unidad? H. Gunkel hace referencia a los Sal 92 y 118 y piensa que, en último análisis, puede hallarse cierta homogeneidad entre ambos fragmentos. H. Schmidt cree que el Sal 66 es una «liturgia para la fiesta de presentación de los sacrificios que anteriormente se habían prometido en voto». Pero, antes de estudiar la cuestión de la liturgia, trataremos de averiguar mejor la situación del salmo («Marco»).

La crítica de las formas del himno y del cántico de acción de gracias individual avanzaron extraordinariamente gracias a la monografía de F. Crüsemann. Sobre el Sal 66, hay que tener en cuenta las investigaciones particulares que sobre él se han hecho. Vemos que, en primer lugar, se rechaza la idea de dividir el Sal 66A en dos mitades (v. 1-7 y v. 8-12), que pertenecieran a dos tipos diferentes (p. 176s). Crüsemann muestra que el imperativo hímnico típico debe observarse en los v. 1s.8. Según esto, y a pesar de todo el material dispar que desfila ante nosotros, habrá que tomar como punto de partida el carácter hímnico del Sal 66A. Es también evidente que en el Sal 66B aparece un cántico de acción de gracias individual, con todas sus formas y temas característicos (p. 228s).

Marco

Los v. 1-7 contienen un himno coral. En el introito de los v. 1s se exhorta al mundo entero a cantar a Yahvé y contemplar sus proezas (v. 3s.5s). ¿De qué proezas se trata? El v. 6 nos da la respuesta: Yahvé convirtió el mar en tierra seca; Israel pudo cruzar a pie el mar (la «corriente»). El paso del mar y la liberación del pueblo de Dios son el verdadero tema principal del himno coral (v. 1-7) y, probablemente también, del cántico de alabanza (inspirado por el agradecimiento) que sigue a continuación (v. 8-12). Pero ¿dónde se sitúa concretamente esa representación hímnica del milagro del mar y del paso de Israel al cruzarlo? En el v. 6b se nos dice: «¡Regocijémonos allí (שָׁם) en él!». ¿A qué lugar se hace referencia? El v. 6aβ nos describe inmediatamente antes esa acción de cruzar las aguas: «Cruzan a pie la corriente». נהר («corriente») es aquí probablemente el Jordán (cf. Sal 114,3.5; Jos 3,17), aunque el término נהר es sumamente inusual. Pero en interés del realismo, el río Jordán debe considerarse como

la «gran corriente» y se cruza como cuando se cruzó el mar. Estas observaciones señalan una situación de fiesta que rememoraba junto al Jordán el prodigio del mar y el paso a través de él (cf. H.-J. Kraus, *Gilgal – ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*: VT 1 [1951] 181ss). Y, así, los v. 1-12 pudieron pertenecer originariamente a una fiesta (localizada en Guilgal) que recordaba el paso del mar y la entrada en el país (cf. también el Sal 114, «Marco»). Acerca de la oposición a la hipótesis de la historia cultual que, en conexión con el Sal 114, tuvo extenso apoyo, cf. F. Crüsemann, 179s. Ahora bien, la relación con el culto sitúa el salmo a una luz nueva. Nos permite conocer la situación del cántico de alabanza. Con cánticos y gritos de júbilo, la comunidad «conmemora» las grandes hazañas de Dios y hace que «el mundo entero» participe en ese cántico de alabanza.

La situación es enteramente distinta en los v. 13-20. En ellos, un individuo que ha sido escuchado en medio de su aflicción, ofrece sus votos de alabanza y sus ofrendas en presencia de Yahvé. Penetra en el santuario (v. 13) y narra allí los prodigios que Dios ha realizado en su vida (v. 16). Sobre la estructura de los v. 13-20, cf. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1953) 73.

Pero ¿cómo llegaron a formar un solo salmo los v. 1-12 y los v. 13-20? Hay dos explicaciones posibles: o bien el cantor del cántico individual de acción de gracias (v. 12-20) incorporó a sus alabanzas el himno coral, es decir, lo antepuso a su cántico de acción de gracias; o bien se trata de una concatenación de época más tardía, que podría ser obra de un redactor. Será difícil decidirse claramente por una de estas dos alternativas. Por tanto, habrá que ser muy prudente ante la idea de una «liturgia».

Apenas parece posible fijar la fecha de la composición del Sal 66A, pero no debemos excluir que tuviera su origen en los tiempos anteriores al destierro. De cualquier manera que se interprete la situación cultual con la que el salmo se halle relacionado, podemos suponer que el Sal 66A está en relación con el culto de una fiesta. Por lo que respecta al Sal 66B, tampoco es imposible que su composición tuviera lugar antes del destierro.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de שיר, cf. Introducción § 4, n.º 1. A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1a

1b-4 Los v. 1b-4 constituyen el introito hímnico. Se invita al mundo entero (כל־הארץ, «toda la tierra», v. 1b.4a) a aclamar a gritos a Yahvé (a propósito de הריע, «aclamar», cf. Sal 47,2; 91,2; 95,1s; 98,4; 100,1). שֵׁם, en el v. 2, que significa el «nombre», se utiliza como denominación para designar la persona majestuosa de Dios (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 37). Sobre todo, se combinan admirablemente כבוד («gloria») y שֵׁם, cuando se trata de ensalzar el honor y el prestigio del nombre divino (Sal 79,9; G. von Rad, ThW II, 245). Luego, en el v. 3, se pone en labios de los oyentes una exclamación de asombro: מה־נורא מעשיך («¡cuán terribles son tus obras!», cf. también el v. 5). Con sus obras maravillosas, Yahvé —en su santa majestad— se confronta con los seres humanos y les hace sentir temor y estremecimiento. A la vista de este poder, los enemigos tienen que «rendir homenaje» (v. 3b). En el v. 4 se exhorta nuevamente al mundo entero a rendir homenaje al nombre de Yahvé, que llena todo el mundo (Sal 8,2). Con ello termina el introito, y figura en su lugar acertado la pausa סלה, después del v. 4 (cf. Introducción § 4, n.° 13).

5-7 La sección principal, v. 5-7, con su exclamación לכו וראו («¡venid y ved!), nos conduce inmediatamente a la contemplación de las obras maravillosas de Yahvé. Mediante el acto salvífico glorificado en el v. 6, Yahvé ha hecho que quede bien patente su estremecedor reinado sobre todos los hijos de los hombres (v. 5b). El acto de salvación, realizado en favor de Israel, tiene significación universal. La intervención de Dios en la historia conmueve al mundo entero. Gunkel escribe refiriéndose al v. 6: «Aquí el poeta piensa en cosas que sucedieron hace mucho tiempo: en el paso milagroso a través del mar Rojo y en la marcha de Josué al cruzar el río Jordán». Sobre las referencias históricas, cf. A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, 69. Pero ¿se trata realmente (como piensa Gunkel) de «cosas que sucedieron hace mucho tiempo»? ¿no habremos de tener en cuenta aquí la actualidad cultual de los acontecimientos, aun en el caso de que la hipótesis de la historia cultual, esbozada en el «Marco», no estuviese en lo cierto? El acto salvífico se halla «palpablemente cerca» (v. 5a); el reinado de Yahvé, que se pone de manifiesto en el acto fundamental de liberación a la orilla del mar, dura eternamente: v. 7aα (cf. Sal 9,8; 29,10; 145,13). Desde que Yahvé intervino en el mundo, es evidente que él es el Señor de la historia, y que todas las naciones viven ante los ojos de Yahvé. El soberano del mundo (cf. Introducción

§ 10, 1) «contempla» a las naciones: v. 7aβ (Sal 11,4; 14,2; 33,13s; 113,5s). Las naciones viven bajo los ojos del Señor; no pueden sustraerse al poder de él.

Con el v. 8 el himno coral pasa al tono de la acción de gracias, pero debe seguir entendiéndose como un cántico de alabanza (cf. *supra*, «Forma»). Y de nuevo se exhorta a todas las naciones a presentarse ante Yahvé para rendirle homenaje. A él deben presentarle una תהלה («alabanza»). Las naciones extranjeras siguen, pues, incorporándose a la alabanza del Dios de Israel (cf. Sal 22,28ss; Is 42,10ss; 44,23; 49,13). 8-12

En los v. 9-12 se describe con gratitud el acontecimiento de una gran liberación. Como los detalles permanecen inciertos (especialmente en el v. 11), no es fácil interpretar de qué acontecimientos se trata en el cántico de alabanza que expresa una inmensa gratitud. H. Schmidt separa los v. 8-12 de los v. 1-7 y piensa que en la liturgia de la fiesta de la ofrenda de votos, en la que diversos grupos de personas acudían a cumplir sus votos, tales personas narraban con agradecimiento la salvación de que habían sido objeto. Los v. 1-7, los refiere Schmidt a todo Israel; los v. 8-12, los refiere a un grupo de personas que se habían visto libres del peligro de una acusación (la cárcel, Sal 116,15ss; 107,10-16; 118,6s), y que ahora dan gracias —en la gran liturgia de alabanza y de acción de gracias— por ese especial acto de liberación. Ahora bien, ¿en qué parte de los v. 8-12 se habla de acusación y de cárcel? Lo mejor será unir los v. 8-12 con los v. 1-7, y de manera muy especial con el v. 6. Cuando en el v. 12 el cántico de alabanza termina con las palabras ותוציאנו לרוחה («¡pero nos sacaste a la libertad!»), habrá que pensar que se piensa globalmente en la liberación de la esclavitud de Egipto. Las pruebas y tribulaciones de las que se habla en los v. 10-12, habría que relacionarlas, por tanto, con la peregrinación por el desierto, pero se hallan intensísimamente actualizadas en las vicisitudes por las que pasa la historia de Israel. Dios ha probado y purificado a su pueblo en las tentaciones a que se vio expuesto durante su historia (v. 10; cf. el comentario a Sal 26,2). Dios condujo a Israel a través del «fuego y del agua». La mención del «fuego y el agua» hace referencia, una de dos, o a un viejo motivo mítico (H. Gunkel, *Das Märchen im Alten Testament*: Religionsgeschichtl. Volksb. [1921] 65s), o a la costumbre de las ordalías (H. Schmidt); en todo caso, se utiliza la imagen de una extrema situación de peligro y de prueba (cf. también Is 43,2). Pero libró a los suyos de todos esos temores y tribulaciones y los

condujo a la libertad, al campo abierto. Y, así, los v. 8-12 son el cántico de alabanza y de acción de gracias, entonado por la comunidad, y que corresponde muy bien al himno (v. 1-7), y especialmente al v. 6.

13-20 En el v. 13 comienza ahora el cántico individual de acción de gracias, que debía entonarse al efectuar la entrada en el santuario. El cantor quiere cumplir los votos hechos cuando se hallaba en gran desgracia (cf. Sal 22,26; 61,9; 116,18; Jon 2,10). Se presenta ahora con holocaustos. No se nos dan detalles sobre las tribulaciones y tentaciones sufridas; en todo caso, teniendo en cuenta lo que se dice en el v. 18a, se nos ocurre una sugerencia (cf. *infra*). Nos asombra la gran abundancia de ofrendas que se mencionan en el v. 15. Debió de tratarse, por tanto, de una persona acaudalada. Esta persona refiere públicamente su experiencia (cf. Sal 22,23.24) a todos los יראי אלהים («los que temen a Dios»). En el v. 17 afirma que, cuando alzaba su lamento en medio de la adversidad, tenía viva la certeza de que sus oraciones iban a ser oídas. Bajo la lengua que se lamentaba, estaba ya a punto la acción de gracias. Cuando en el v. 18 el cantor alude a la posibilidad de que se hallara און («iniquidad») en su interior, podemos interpretar esta alusión como referencia a una acusación calumniosa. Yahvé no habría escuchado al orante si éste no hubiera sido inocente (sobre las oraciones de personas acusadas, a pesar de ser inocentes, cf. principalmente el Sal 7). Pero Yahvé le escuchó (v. 19). Y, por eso, el cantor da las gracias a Dios en un cántico de alabanza: a Dios que escuchó su oración por «su bondad».

Finalidad

En esta contemplación final del salmo, lo estudiaremos —desde luego— como una totalidad. De hecho se nos ha trasmitido como una unidad. Y, a pesar de lo diferentes que puedan ser las dos partes (v. 1-12 y v. 13-20) y sus marcos respectivos, tal como fueron dilucidados por la crítica de las formas, tendremos que considerar ahora lo que ambas partes tienen en común y lo que las asocia. En efecto, es notable comprobar que los dos enunciados principales, «Yahvé libera a su pueblo» y «Yahvé ayuda a un individuo», se hallan coordinados entre sí. Para decirlo más exactamente: el acto de salvación experimentado por un individuo, se encuentra —sí— coordinado directamente con el

acto de salvación efectuado en Israel, pero al mismo tiempo se halla también subordinado a él. Toda ayuda y salvación experimentada por el individuo tiene su origen y su fuente en la salvación que se manifestó poderosamente en Israel. Aquí el Señor se puso de manifiesto, realizando actos estremecedores (v. 3), conduciendo a los suyos a través del mar y a través de la corriente (v. 6), y haciendo que su pueblo, después de pasar por el fuego y por el agua, llegara hasta la libertad (v. 12). De estas grandes hazañas de Dios está el mundo lleno. Todas las naciones deben reconocer en el Salvador de Israel al Señor del mundo.

Y, así, en el Sal 66, hay un concierto maravilloso entre el himno de la comunidad (v. 5ss) y la narración que hace un individuo, movido por la gratitud (v. 16ss). Ante todas las naciones se da testimonio de la salvación obrada por el Dios de Israel. Todas ellas son invitadas a sumarse a la alabanza.

«¡ALABENTE TODAS LAS NACIONES, OH YAHVE!»

Bibliografía: H. G. Jefferson, *The Date of Psalm 67*: VT 12 (1962) 201ss; A. Rose, *L'influence des Septante sur la tradition chrétienne* III. *Aperçus sur Psaume 67*: Questions Liturgiques et Paroissiales 47 (1966) 11-35; O. Loretz, *Die Psalmen 8 und 67*, en *Psalmenstudien* V (1976) 117-121.

1 Para el director del coro. Con instrumentos de cuerda.
Salmo. Cántico.
2 ¡Sea 'Yahvé'[a] clemente con nosotros y nos bendiga,
haga resplandecer su rostro sobre nosotros, Sela,
3 para que sea conocido en la tierra tu camino[b],
tu salvación[c] entre todas las naciones!
4 ¡Alábente las naciones, oh 'Yahvé'[d]!
¡Todas las naciones te alaben!
5 ¡Gócense las naciones y griten de alegría,
porque juzgas a 'la tierra con justicia'[e];
'tú juzgas'[f] a los pueblos según se merecen
y guías en la tierra a las naciones! Sela.
6 ¡Alábente las naciones, oh 'Yahvé'[g];
todas las naciones te alaben!
7 ¡Dé la tierra su fruto!
¡Bendíganos 'Yahvé'[h], nuestro Dios!
8 ¡Bendíganos 'Yahvé'[i];
y témanle
todos los confines de la tierra!

a Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí יהוה en vez de אלהים. La necesidad de esta corrección se ve claramente por el v. 7b. 2

b Doce manuscritos leen דְרָכֶיךָ; dos manuscritos leen דַּרְכּוֹ; S leyó דְרָכָיו. 3

c S: יְשׁוּעָתוֹ.

d Cf. la nota a. 4

5 **e** Siguiendo a Gᴺ (y también por razones métricas), hay que completar el texto con las palabras תבל בצדק.

f El Gᴺ (ajustándose al sentido) vuelve a poner תשפט al comienzo de la nueva línea del verso. La corrupción del texto (o la desaparición de parte del texto) sucedió probablemente por una *aberratio oculi* (o distracción) del copista.

6 **g** Cf. la nota **a**.

7 **h** Cf. la nota **a**.

8 **i** Cf. la nota **a**.

Forma

En el Sal 67 predominan las dobles cadencias de ritmo ternario. Tan sólo el final, constituido por el v. 8, se ajusta al metro 2 + 2 + 2. Si tenemos en cuenta la forma y la estructura, nos sorprende el estribillo de los v. 4.6; es algo que pertenece al peculiar estilo del cántico, al que le gustan las solemnes repeticiones, incluso dentro de los versos. H. Gunkel desearía ver el estribillo repetido una vez más, después del v. 8; pero, al hacer esto, se exagera el principio relativo a la forma.

Ofrece dificultades la tarea de determinar el género literario del salmo. H. Gunkel entiende el Sal 67 como «acción de gracias efectuada por la comunidad». Pero, para apoyar tal interpretación, tiene que intervenir en el texto haciendo correcciones. En el v. 2a Gunkel realiza la siguiente enmienda: חָנָנוּ – וַיְבָרְכֵנוּ («Yahvé fue clemente con nosotros y nos bendijo»). A propósito de la petición que figura en el TM («Sea Yahvé clemente y nos bendiga»), escribe lo siguiente: «Tal petición de que, después de la salvación ya recibida (v. 7), venga nueva ayuda, podría encontrar un lugar adecuado al final de un cántico de acción de gracias (cf. Sal 40,12; 138,8 y también Introducción § 7, 8), pero aquí, al principio, caracterizaría el salmo entero como una lamentación, cosa que —evidentemente— no es». H. Schmidt, a pesar de la petición que hay al principio, entiende el Sal 67 como un cántico de acción de gracias para la fiesta de la cosecha, y por este motivo considera que los v. 7-8 constituyen el verdadero tema principal. Pero lo cierto es que las características del género, que tan claramente resaltan en otras partes del Salterio, son muy difícilmente reconocibles en el presente salmo. Habrá que hacer justicia a la individualidad del salmo, y evitar todo afán de estereotiparlo (Gunkel) o de ofrecer de él un análisis parcial (Schmidt). Hasta aquí el informe.

En un serio estudio del salmo desde la perspectiva de la crítica de las formas, hay que empezar señalando el hecho lamen-

table de que el sentido de los verbos que aparecen en los v. 2.7b.8a es discutido. ¿Se trata de imperfectos o de yusivos? Hay un postulado indudable: «Los verbos discutidos que aparecen al principio y al fin, no deben entenderse de manera diferente» (F. Crüsemann, *Studien zur Geschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 200). En la tarea de dar respuesta a esta cuestión, diremos que todo lo que se halla en el contexto del salmo habla en favor de la hipótesis de yusivos. De manera distinta piensa D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 115s. Si en el Sal 67 lo determinante son deseos o peticiones, entonces podremos entender dicho salmo como cántico de oración (תפלה): como cántico de oración de la comunidad que implora la bendición de Yahvé. Cf. Introducción § 6, 2, Iβ. Teniendo en cuenta el tema, sería muy acertado hablar de «salmo de bendición» (Crüsemann, 200), pero reteniendo —eso sí— la forma sálmica del deseo y la petición.

Marco

La forma y configuración peculiar del salmo se explica seguramente por sus relaciones con una situación cultual que ya no estamos en condiciones de entender. El v. 2 se refiere a la bendición aarónica (Núm 6, 24ss). La comunidad congregada pide la bendición del Dios de Israel, y especialmente que se amplíe esa bendición a proporciones universales y recaiga sobre todas las naciones. Los v. 7s hacen referencia a la acción de gracias por la cosecha, acción de gracias que se hacía a Yahvé en las festividades de Israel. Tal vez el Sal 67 es «uno de los salmos que se cantaban durante la fiesta de los Tabernáculos» (W. O. E. Oesterley). No podemos averiguar más detalles.

Es posible que se trate de un cántico de oración anterior al destierro, cántico que experimentó modificaciones posteriores.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. A propósito de בנגינת, cf. Introducción § 4, n.° 9. A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.° 2. A propósito de שיר, cf. Introducción §, 4 n.° 1. 1

La bendición aarónica (Núm 6,24ss) hace presente (שים) sobre 2-4
los israelitas la poderosa actividad vital de Yahvé (Núm 6,27).

Aludiendo a esta actividad cultual, la comunidad reunida para la fiesta ora pidiendo que ese poder de bendición se haga realidad sobre ella. «Bendecir» es dar mayor intensidad a la vida concedida por Dios; es conceder bienes visibles que den testimonio de la presencia salvífica de Dios. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que la comunidad que habla en el Sal 67, no refiera a sí misma esa «bendición», no la reclame y limite para sí, satisfecha de sí misma, sino que se imploran los efectos de la bendición de Yahvé sobre Israel para que ello sirva de señal para las naciones (v. 3). Todo el mundo debe conocer «el camino de Yahvé». דרך («camino») es la huella visible de la salvación (ישועה) que hace que Yahvé sea conocido en el mundo, cuando él se manifieste «bendiciendo» en Israel y «haciendo resplandecer su rostro». Todas las naciones deben ver la salvación que se va efectuando progresivamente en Israel. A propósito de una formulación más libre del enunciado sobre el conocimiento de Yahvé, cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT (1954) 35, 41. La invocación de Yahvé, en los v. 3.4, muestra innegablemente el carácter hímnico de los deseos solemnemente expresados; esta característica se refleja también en las repeticiones de las palabras. El v. 4 podríamos entenderlo precisamente como introito de un himno. הודה designa el homenaje tributado en el culto divino (Sal 33,2; 100,4), la alabanza inspirada por el agradecimiento (Sal 105,1; 106,1; 107,1; 118,1; 136,1), y con el significado inherente de «confesar», «afirmar», se refiere siempre a un acto divino precedente (cf. H. Grimme, *Der Begriff von hebräischem* הודה *und* תודה: ZAW 58 [1940-1941] 234-240). El cántico de alabanza universal tiene sus raíces en las antiguas tradiciones del templo de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1).

5-6 En los v. 2-3 la presencia en Israel de la salvación divina era la ocasión para desear la alabanza universal de Dios. Pero ahora, en el v. 5, el tema es Yahvé, juez justo del universo. La acción de juzgar del Dios de Israel proporciona a las naciones ayuda salvífica en sus derechos, de manera que en todos los confines de la tierra debe reinar la alegría y el júbilo. Conviene fijarse en el hecho de que la idea de que Yahvé «juzga» (שפט) lleva en sí el pensamiento de que Yahvé «conduce con clemencia» (תנחם) a las naciones. A propósito del tema de «Yahvé como juez del universo», cf. Sal 99 e Introducción § 10, 1. Sobre la función salvífica del «juez», cf. L. Köhler, *TheolAT*^{3}, 14s.

7-8 Las afirmaciones, inspiradas en la gratitud, que hallamos en los v. 7-8, tienen algo así como sentido demostrativo. La bendi-

ción de Yahvé que se pedía en el v. 2, es ya visible y observable. Las naciones pueden reconocer ya la acción salvífica de Dios en Israel (v. 3). Garantía de la ברכה («bendición») y de la ישועה («salvación») son los frutos de la tierra. Parece que יבול (en acádico, *babâlu*; en ugarítico, *ybl*) es un término muy antiguo en relación con el cultivo de la tierra. La tierra da su fruto (su «rendimiento»). Yahvé concede (indirectamente) su don dando una bendición que fecunda a la tierra (cf. Gén 1,11s). Toda cosecha es cumplimiento de la promesa divina (Lev 26,4). En vista de estas muestras de la salvación conseguida, se exhorta de nuevo a todas las naciones («todos los confines de la tierra») a conocer y reconocer con temor y reverencia la realidad del Dios de Israel.

Finalidad

«El salmo no se cansa de proclamar que la bendición de Dios descansa sobre Israel» (H. Gunkel). Pero lo asombroso es cómo esa bendición se entiende —únicamente en el Sal 67— como testimonio de la realidad salvífica y de la actividad salvífica de Yahvé sobre la tierra.

Pero el salmo no habla sólo de la ברכה, que se manifiesta en el fruto de la tierra (v. 7), sino que habla también de ישועה (v. 3) en el pleno sentido de la palabra: de la acción de Dios al juzgar, salvar y conducir (v. 5). Las naciones deben reconocer que Yahvé tiene en Israel su «camino»; deben aceptar con agradecimiento la presencia y el reinado de Yahvé, que en Israel se manifiestan como un hecho. La comunidad del pueblo de Dios aprende así a romper todas las estrecheces de un disfrute limitado de la salvación. Pero los bienes de salvación y los bienes de bendición del antiguo testamento se hallan abarcados y definidos de nuevo por el πλήρωμα de la revelación de Cristo.

Salmo 68

HIMNO A LA MANIFESTACION DE YAHVE

Bibliografia O Schroeder, *Versuch einer Erklarung von Ps 68,14b 15* ZAW 34 (1914) 70-72, J Aistleitner, *Zu Ps 68* BZ 19 (1931) 29-41, O Eissfeldt, *Der Gott des Tabor und seine Verbreitung* ARW 31 (1934) 14-41, B Eerdmans, *Psalm 68* Exp Times 46 (1934-1935), R Tourney, *Le Psaume 68 (67)* Vivre et Penser 2 (1942) 227-245, E Podechard, *Psaume 68* RB 54 (1947) 502-520, W F Albright, *A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems – Ps 68* HUCA 23, 1 (1950-1951) 1-39, S Iwry, *Notes on Psalm 68* JBL 71 (1952) 161-165, S Mowinckel, *Der achtundsechzigste Psalm*, ANVA II, Hist -Filos Kl (1953) n ° 1, W F Albright, *Notes on Psalm 68 and 134* NorTT (1955) 1-12, D Gualandi, *Salmo 68 (67)* RivBiblItal 6 (1958) 210-218, R Tournay, *Le Psaume 68 et le livre des Juges* RB 66 (1959) 358-368, H -J Kraus, *Die Kulttraditionen des Berges Tabor*, en BASILEIA *Festschrift fur W Freytag* (1959) 177-184, S Grill, *Der Berg Salmon Psalm 68,15* ThZ 17 (1961) 432-435, P D Miller, *Two Critical Notes on Ps 68 and Dtn 33* HTR 57 (1964) 240-243, D W Goowin, *A rare Spelling, or a rare Root, in Ps 68,10?* VT 14 (1964) 490s, E Vogt, *'Die Himmel troffen' (Ps 68,9)* Bibl 46 (1965) 359-361, Id , *'Regen in Fulle' (Ps 68,10-11)* Bibl 46 (1965) 359-361, Id , *Die Wagen Gottes, zehntausendfach, Tausende* sin an *(Ps 68,18)* Bibl 46 (1965) 460-463, O Bachli, *Die Erwahlung der Geringen im Alten Testament* ThZ 22 (1966) 385-395, B Margulis, *Psalm LXVIII,18-19 and the Tradition of Divine Rebellion* Tarbiz 39 (1969-1970) 1-18, E Lipinski, *La colombe du Psaume LXVIII,14* VT 23 (1973) 365-368, J A Gray, *Cantata of the Autumn Festival, Ps 68* JSS 22 (1977) 2-26, O Keel, *Vogel als Boten Studien zu Ps 68,12-14* OBO 14 (1977), J P Le Peau, *Psalm 68 An Exegetical and Theological Study* (tesis Iowa 1981), J Schildengerger, *Psalm 68, Gott inmitten seines Volkes* EuA 57 (1981) 443-447

1 **Para el director del coro. De David. Salmo. Cántico.**
2 **Se levanta 'Yahvé'[a].**
Entonces se dispersan sus enemigos,
y huyen delante de su rostro los que le aborrecen.
3 **Como el humo 'evanescente'[b] se disipa,**
como la cera se derrite delante del fuego,

así se desvanecen los malvados
delante del rostro de 'Yahvé'[c].
4 Pero los justos se alegran, dan gritos de júbilo
delante del rostro de 'Yahvé'[d];
rebosan de gozo.
5 ¡Cantad a 'Yahvé'[e]!
¡Tañed en honor de su nombre!
¡Gozaos por el que cabalga[f] sobre las nubes!
¡'Ensalzad'[g] su nombre, gritad de júbilo ante él!
6 Padre de los huérfanos,
abogado de las viudas
es 'Yahvé'[h] en su santa morada.
7 'Yahvé'[i] es quien lleva
a casa a los abandonados,
el que conduce a los cautivos hacia lo fértil (?)[j].
Sólo los rebeldes se quedan en la aridez.
8 ¡Oh 'Yahvé'[k]!, cuando saliste
al frente de tu pueblo,
en tu marcha por el desierto, Sela,
9 entonces tembló la tierra,
se derramaron los cielos
en presencia del ''[l] Dios de Israel.
10 Lluvia en abundancia
esparces, ¡oh 'Yahvé'[m]!
A tu heredad[n] extenuada,
la restauras;
11 tu pueblo predilecto[ñ] se asentó en ella,
en tu bondad reconfortaste
al pobre, ¡oh 'Yahvé'[o]!
12 El Señor emitió una sentencia:
«¡Mensajeras de alegrías!
¡Gran ejército!
13 ¡Los reyes de los ejércitos
huyen, huyen!
'En'[p] el zaguán de la casa
'se distribuye'[q] el botín:
14 [¿Queréis acampar entre los apriscos?][r]
Alas de paloma,
cubiertas de plata,
y sus plumas de oro verde».
15 Cuando el Altísimo dispersó
a los reyes en ella,
nevaba en el Salmón.

16 ¡Monte de Dios
es el monte de Basán!
¡Una cumbre montañosa muy alta
es el monte de Basán!
17 ¿Por qué miráis con envidia,
vosotras, cumbres montañosas muy altas,
hacia el monte deseado
por 'Yahvé'[s] como morada suya,
donde Yahvé tiene su trono para siempre?
18 ¡Carros de Dios!
¡Diez mil veces mil en majestad[t]!
El Señor 'fue'
'del'[u] Sinaí al santuario.
19 ¡Has ascendido a la altura,
has hecho cautivos,
has recibido dones entre los hombres![v]
20 ¡Alabado sea el Señor
día tras día!
¡El carga con nosotros,
Dios es nuestra salvación! Sela.
21 ¡Dios es para nosotros
un Dios de ayudas,
y Yahvé, el Señor,
dispone de los caminos hacia la muerte!
22 ¡Ciertamente 'Yahvé'[w] destrozará
la cabeza de sus enemigos,
la coronilla de aquel
que camina en pecados!
23 El Señor ha hablado:
«De Basán haré volver,
haré volver de las profundidades del mar,
24 para que 'se bañe'[x]
tu pie en sangre;
para que la lengua de tus perros
tenga su porción en los enemigos».
25 Contemplaron tu entrada, ¡oh 'Yahvé'[y]!,
la entrada de mi Dios,
de mi rey, en el santuario:
26 delante, los cantores;
detrás, los que tañían instrumentos de cuerda;
en medio, muchachas que tocaban timbales.
27 En coros 'ensalzaban'[z] a 'Yahvé'[aa];
a Yahvé, desde la 'comunidad festiva'[bb] de Israel.

28 Allí está Benjamín,
¡pequeño, (pero) dominador de ellos!
¡Los jefes de Judá, sus multitudes[cc]!
¡Los jefes de Zabulón,
los jefes de Neftalí!
29 ¡'Despliega'[dd], oh 'Yahvé'[ee], tu poder,
el 'poder de Dios'[ff],
que tú mostraste...
30 desde tu templo sobre Jerusalén!
¡A ti los reyes te traerán dones!
31 ¡Amenaza a la fiera del cañaveral,
a la multitud de los fuertes,
a 'los señores'[gg] de las naciones!
¡'Aplasta con tus pies'[hh] a los que tienen su 'deleite'[ii] en la plata!
¡'Dispersa'[jj] a las naciones que se regocijan en la guerra!
32 ¡'Tráiganse'[kk] vasijas de bronce de Egipto,
Cus 'eleve'[ll] sus manos hacia 'Yahvé'[mm]!
33 ¡Vosotros, los ricos de la tierra,
cantad a 'Yahvé'[nn]!
¡Tañed en honor del Señor! Sela.
34 ¡A aquel que cabalga sobre los cielos,
los cielos del tiempo primordial!
¡Ved, él eleva su voz,
su poderosa voz!
35 ¡Tributad a 'Yahvé'[ññ] el poder!
(Reina) sobre Israel su majestad,
y su poder sobre las nubes.
36 'Yahvé'[oo] (reina) terriblemente desde 'su'[pp] santuario;
el Dios de Israel, él da
poder y fortaleza al pueblo.
¡Alabado sea 'Yahvé'[qq]!

2 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en vez de אלהים.

3 **b** Por el contexto vemos que lo correcto sería vocalizar כהנדף con la puntuación כְּהִנָּדֵף. También תנדף debe vocalizarse probablemente como *nifal* y debe entenderse como oración de relativo referida a עָשָׁן.

c Cf. la nota **a**.

4 **d** Cf. la nota **a**.

e Cf. la nota **a**.

5 **f** La discutida expresión לרכב בערבות ha quedado aclarada definitivamente gracias a los textos ugaríticos. Aliyan Baal lleva el atributo

de *rkb 'rpt* («el que cabalga sobre las nubes»). La trasformación de *p* en ב se observa también en otras raíces, al comparar la lengua ugarítica con la hebrea. A propósito de *rkb 'rpt*, cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook*, textos 51, III, 11; 51, V, 122; 67, II, 7.

g TM: «En Yah, su nombre». El G (κύριος) encontró evidentemente el nombre de Yahvé en forma abreviada. Pero ¿cómo debe entenderse la oración de predicado nominal? ¿habrá que leer יָה שמו («Yahvé es su nombre»)? ¿o habrá que trasformar una de las dos palabras en un verbo? ¿habrá que leer בָּרכו שמו («ensalzad su nombre»), o bien בְּיָה שמחו («regocijaos en Yahvé»)?

h Cf. la nota **a**. 6

i Cf. la nota **a**. 7

j כושרות aparece en el antiguo testamento en este lugar únicamente. La raíz כשר (en ugarítico *kṯr*; en acádico *kašāru*: «tener éxito») parece que señala la idea de «prosperar» o «tener suerte», y se halla incluida en el nombre ugarítico de Dios *ktr-w-ḫss* (C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* III, 241; 1050). A propósito de כושרות, se ha pensado también en las muchachas cantantes de Ugarit (*kṯrt*) (cf. C. H. Gordon, W. F. Albright, S. Mowinckel), y esto ha conducido a la traducción «con acompañamiento de canto alegre». Pero ¿no indica el contexto cómo habrá que entender כושרות (teniendo en cuenta el significado de la raíz semítica común)? צחיחה es «la aridez», «la tierra seca»; así, כושרות podría significar «lo fértil».

k Cf. la nota **a**. 8

l El texto se halla desfigurado por haberse escrito dos veces e in- 9
cluso tres veces אלהים o אלהי. La confusión surgió por la glosa זה סיני («esto se refiere al Sinaí», cf. también Jue 5,5). La retención (defendida todavía con hincapié por W. F. Albright) de las palabras זה סיני en la traducción efectuada por analogía con el árabe: «El de Sinaí», es una traducción imposible según la sintaxis hebrea (H. Birkeland, *Hebrew zae and Arabic du*, en *Studia Theologica* [1948] 210s). Por analogía con el metro 2 + 2 + 3, popularizado por textos ugaríticos, habría que efectuar la siguiente reconstrucción del v. 9:

ארץ רעשה
אף־שמים נטפו
מפני אלהי ישראל

m Cf. la nota **a**. 10

n Las correcciones, frecuentemente sugeridas, נַחְלָה ונלאה o נֻחְלָה ונלאה no son indispensables.

ñ חיה puede traducirse (según 2 Sam 23,13) por «pueblo predilecto». 11

o Cf. la nota **a**.

p La mejor manera de entender la parte del verso que resulta bas- 13
tante impenetrable es comenzar pensando que נות בית es el lugar donde se distribuye el botín: ובנְוַת בית.

q Lógicamente, habrá que corregir entonces תחלק y leer יחלֵק.

14 **r** Es imposible explicar cómo hay que entender aquí esa parte del verso, que procede de Jue 5,16 (allí: למה ישבת בין המשפתים). ¿Se trata de una variante aislada?

17 **s** Cf. la nota **a**.

18 **t** Cf. KBL 996. Un manuscrito y G: שַׁאֲנָן; S: צבאות; también se corrige a menudo (inspirándose en Núm 10,36) y se lee ישראל. Todas estas «enmiendas» tratan probablemente de simplificar la frase.

u TM: «El Señor entre ellos, el Sinaí en el santuario». Pero esta lectura difícilmente será correcta. Es probable que el texto dijera originariamente: אדני ב[א] מסיני.

19 **v** No está nada clara la frase que sigue a continuación: ואף סוררים לשכן יה אלהים («y también rebeldes para sentarse en el trono, ¡Yah, Dios!»). ¿Se trata de fragmentos de una glosa? ¿quiénes son los סוררים («rebeldes»)? Esta parte del verso ¿hace referencia al v. 7b? El significado de la frase es impenetrable.

22 **w** Cf. la nota **a**.

24 **x** Con G, S y T, hay que leer תרחַץ (cf. también Sal 58,11).

25 **y** Cf. la nota **a**.

27 **z** TM: «Ensalzad», pero será preferible leer בָּרכו.

aa Cf. la nota **a**.

bb TM: «De la fuente de Israel». Será difícil mantener este texto, ni siquiera refiriéndose a Is 48,1; 51,1. Lo mejor será efectuar la siguiente corrección: ממקְרָאֵי.

28 **cc** רגמתל (en acádico, *ragāmu*) designa el ruido de la multitud, cf. KBL 873.

29 **dd** TM: «El ha desplegado», pero debiéramos seguir G, σ', S y T y efectuar la siguiente corrección צַוּה.

ee Cf. la nota **a**.

ff El texto está corrompido. Probablemente habrá que leer: ע[ו]ז האלהים.

31 **gg** בעגלי («entre los becerros») carece aquí de sentido. Tal vez lo mejor será leer בַּעֲלֵי.

hh TM: «El que aplasta con sus pies». Teniendo en cuenta el contexto, el imperativo התרַפּס sería la lectura adecuada.

ii La lectura ברֹצי כסף sería un buen intento de captar el sentido del texto, que está corrompido y es casi impenetrable.

jj G, S y san Jerónimo leen aquí בַּזּר.

32 **kk** TM: «Vienen»; α' y san Jerónimo: יַאֲתיו.

ll La frase que aparece en el TM, que no encaja sintácticamente, significaría: «dejar correr las manos»; esa frase difícilmente será una imagen para expresar la generosidad. Habrá que pensar, más bien, en la expresión תָרַץ יָדֶיהָ (en acádico, *tiriṣ ḳâti*).

mm Cf. la nota **a**.

nn Cf. la nota **a**. 33

ññ Cf. la nota **a**. 35

oo Cf. la nota **a**. 36

pp Con san Jerónimo, habrá que leer el sufijo de la tercera persona de singular.

qq Cf. la nota **a**.

Forma

Apenas habrá otro cántico en el Salterio que, por la corrupción de su texto y por su falta de coherencia, cause tan graves problemas al intérprete como el Sal 68. Desde hace ya muchísimo tiempo, hay opiniones muy divergentes acerca de este salmo. En su interpretación se observan constantemente las dos tendencias opuestas: o se atomiza el cántico, imposible ya de comprender en sus ideas básicas, y se lo divide en fragmentos dispares; o, a base de hipótesis históricas, o cultuales, se trata de armonizar las diversas partes incoherentes. Estos recursos exegéticos se hallan reflejados en los trabajos de W. F. Albright y S. Mowinckel. Mientras que Albright ve en el Sal 68 «un catálogo de primitivos poemas líricos hebreos», una colección de treinta fragmentos dispares de cánticos, una colección en la cual —cántico por cántico— se emprende una adaptación de la fe israelita a los viejos poemas cananeos de los siglos XIII al X a. C., Mowinckel considera todo el salmo como una unidad y lo refiere a la fiesta de la entronización de Yahvé (determinada por tradiciones diferentes; cf. *infra*). Este recentísimo estado de las investigaciones acerca del Sal 68 impone al intérprete la tarea de investigar paso a paso, con la mayor prudencia, un texto sumamente difícil y señalar claramente cuáles son los límites con que tropieza nuestra posibilidad de comprensión.

Las ideas comienzan ya a diferir en las cuestiones relativas a la métrica. H. Gunkel se propone, en cada caso, combinar en una «estrofa» dos líneas completas (cadencia de ocho, cadencia de siete, doble cadencia de ritmo ternario, cadencia de seis) y una media línea (cadencia cua-

ternaria, cadencia ternaria). Pero la imagen total de esta disposición causa a veces la impresión de ser demasiado artificial, y no puede llevarse a cabo sino a costa, a veces, de considerables correcciones y trasposiciones. También S. Mowinckel quiere reconocer en el Sal 68 «líneas largas» (4 + 4 ó 4 + 3), pero toma como punto de partida principios diferentes para enjuiciar y captar la métrica.

Pues bien, la gran antigüedad de gran parte del Sal 68 (cf. *infra*, «Marco») nos obliga a estudiar muy atentamente las relaciones métricas de la antigua poesía hebrea. En este punto, F. M. Cross realizó una labor preparatoria esencial con sus estudios sobre el Sal 29 (cf. F. M. Cross, *Notes on a Canaanite Psalm in the Old Testament*: BASOR 117 [1950] 19-21). Cross (teniendo en cuenta textos ugaríticos) reconoce versos breves y abruptos que se van sucediendo unos a otros, y en los que van alternando los metros 2 + 2, 2 + 2, 2 + 2 + 3 ó también 2 + 2, 3 + 3 (cf. el comentario al Sal 29, «Forma»). Son característicos los pequeñísimos elmentos estructurales de esa poesía arcaica: los elementos de dos acentos. W. F. Albright entendió desde esta perspectiva el metro del Sal 68; cf. HUCA 23, 1 (1950-1951) 1ss. Claro que habrá que tener en cuenta que ese esquema métrico arcaico del Sal 68, que remite retrospectivamente a poemas ugaríticos y cananeos, no es ya determinante en el Sal 68 a partir del v. 31. Habrá que contar en este caso con una ampliación más tardía del cántico antiguo (cf. *infra*); lo mismo que hay que tener en cuenta, en general, que ha habido rellenos y adiciones de carácter posterior. Como intento de llegar a una comprensión métrica del salmo, ofreceremos el siguiente esbozo: 2: 2 + 2 + 3; 3: 3 + 3, 2 + 2; 4: 3 + 2 + 2; 5: 2 + 2 + 3, 2 + 2; 6: 2 + 2 + 3; 7: 2 + 2 + 3, 2 + 2; 8: 2 + 2 + 3; 9: 2 + 2 + 3; 10: 2 + 2, 3 + 2; 11: 3 + 2 + 2; 12: 2 + 2 + 2; 13: 2 + 2, 2 + 2; 14: 2 + 2 + 3; 15: 2 + 2 + 2; 16: 2 + 2, 3 + 2; 17: 2 + 2, 2 + 2 + 3; 18: 2 + 3, 2 + 2; 19: 2 + 2 + 3; 20: 2 + 2, 2 + 2; 21: 2 + 2, 2 + 2; 22: 2 + 2, 2 + 2; 23: 2 + 2 + 3; 24: 2 + 2, 2 + 2; 25: 3 + 2 + 2; 26: 2 + 2 + 3; 27: 3 + 3; 28: 2 + 2 + 3, 2 + 2; 29: 3 + 2 + 2; 30: 3 + 2 + 2; 31: 2 + 2 + 2, 3 + 4; 32: 4 + 4; 33: 2 + 2 + 2; 34: 2 + 2, 2 + 2; 35: 2 + 2 + 2; 36: 4 + 3 + 3 (2). Naturalmente, en este intento de esbozar el esquema métrico del salmo, habrá que tener en cuenta las condiciones de corrupción en que se halla el texto. No siempre resulta posible emprender correcciones basándose «en razones métricas».

En la cuestión acerca del género literario del Sal 68, habrá que comenzar por los elementos dominantes de la forma literaria. La forma del cántico de alabanza se reconoce claramente en los v. 4-7.20ss.25-28.35s. Pero hay, además, elementos enteramente diferentes: descripción de una visión (v. 2s), pronunciamientos divinos (oráculos) en los v. 12ss.23ss, descripciones de actos salvíficos que han tenido ya lugar (v. 8ss.15) y de actos de culto específicos (v. 18s.25ss), y también peticiones y deseos (v. 29s.31ss). Teniendo en cuenta constantemente esos elementos de la forma y los temas que aparecen en el Sal 68, intentaremos

ofrecer el siguiente esquema de la estructura del cántico: v. 2-4: descripción visionaria (manifestación de Yahvé); v. 5-7: alabanza del Dios del cielo y salvador de los desvalidos; v. 8-11: descripción de los actos salvíficos de Yahvé (v. 8-9, en el desierto; v. 10-11, en las tierras de cultivo); v. 12-15: referencia a una sentencia divina y a una victoria de Dios; v. 16-17: glorificación de la montaña de Dios; v. 18-19: descripción de la ascensión de Yahvé; v. 20-21: alabanza del Dios de salvación; v. 22-24, certeza de la derrota de todos los enemigos por una sentencia de Dios; v. 25-28: descripción de la entrada de Dios en el santuario; v. 29-30: súplica de que Yahvé haga una demostración de su poder; v. 33-36: alabanza del Rey del cielo y del Señor de Israel. Acerca del cántico de alabanza, cf. Introducción § 6, 1.

Marco

Pasemos revista en primer lugar a las numerosísimas explicaciones que se han dado hasta ahora acerca del *Sitz im Leben* del Sal 68. En vista del inmenso número de explicaciones que se han dado, nos limitaremos a hacer una selección de los intentos de explicación más representativos.

Encontramos incesantemente la concepción de que el Sal 68 es un «cántico de victoria». Las alusiones al cántico de Débora (Jue 5) son ocasión para creer que la batalla contra Sísara fue básicamente la situación histórica del salmo. Pero surgen inmediatamente dificultades, porque de esta manera se podría explicar sólo una sección del salmo.

Un primer intento de llegar, de manera completa, a una comprensión de la totalidad del salmo, a base de la forma y del contenido del mismo, lo encontramos en la obra de H. Gunkel. Este especialista interpreta el Sal 68 como «himno escatológico»; las tradiciones más antiguas de Israel se convierten, según la concepción de Gunkel, en la ocasión para aguardar una repetición escatológica de las grandes hazañas de Yahvé. Gunkel cree que la idea de un «nuevo éxodo (escatológico)» es el ingrediente principal determinante y sustantivo. El «himno escatológico» se sitúa en Jerusalén (v. 30) y la fecha de composición se podría establecer a partir de las peticiones (v. 31ss) que señalan hacia tiempos posteriores al destierro.

A esta interpretación se opuso principalmente W. F. Albright. Divide Sal 68 en numerosos poemas breves y lo define como un catálogo de viejos cánticos de los tiempos más antiguos. Mediante este «catálogo», poesía cananea antigua de los siglos XIII al X a. C. es adaptada al credo israelita. Conviene fijarse bien en la encarecida referencia que hace Albright a los tiempos primitivos. Aquí se utilizaron por vez primera los textos ugaríticos: textos que Gunkel no conocía aún. Pero Albright, indudablemente, dispara demasiado alto. «Atomiza» y «arcaíza» despa-

chándose bien. De esta manera «se mitologiza» lo histórico. ¿No señaló con razón Gunkel que, por ejemplo, los v. 31ss son posteriores al destierro?

Ahora bien, el que más se ha opuesto a Albright ha sido S. Mowinckel, aunque desde un punto de vista enteramente diferente. Mowinckel interpreta el Sal 68 a partir de la situación cultual de la fiesta de entronización de Yahvé, y de esta manera asigna fragmentos dispares a un solo denominador común, concibiéndolos como expresión de las tradiciones festivas multifacéticas de la celebración de la entronización (así piensa también H. Schmidt). Mowinckel comenta: «Cuando Yahvé, en la fiesta de año nuevo, 'llega' otra vez como rey y sube al trono, después de haber derrotado a sus enemigos, esto significa al mismo tiempo que Yahvé está renovando el mundo, la creación; la creación se repite, la naturaleza revive mediante la lluvia y la fertilidad, se asegura y se concede de nuevo 'bendición'. Pero también se repiten los actos salvíficos históricos de carácter fundamental: la elección, la liberación de Egipto (= las luchas contra el caos), la concertación del pacto, la fundación del santuario, la oposición —por principio— a todos los enemigos históricos, actuales y potenciales de Israel, la garantía de seguridad para el pueblo de Dios y para su ciudad» (*Der achtundsechzigste Psalm*, 19). Dentro de este amplio marco de las tradiciones festivas más variadas (tanto míticas como históricas), el Sal 68 puede encontrar fácilmente, ¡que duda cabe!, un lugar. Pero una buena pregunta es si las explicaciones que con frecuencia echan mano de la mitología, son explicaciones realmente válidas. Subrayemos que Mowinckel cree que el lugar original de culto en el que se interpretó el Sal 68, fue el santuario del monte Tabor y cree (lo mismo que Albright) que el cántico es muy antiguo (del tiempo de Saúl).

Si, en primer lugar, podemos partir de la hipótesis, sugerida por la trasmisión del texto, de que el Sal 68 es una unidad (cualquiera que sea su naturaleza), entonces en la cuestión relativa al *Sitz im Leben* de este salmo habrá que comenzar por el hecho, de indudable importancia, de que en él se trasmiten procesos de culto (v. 25ss) y tradiciones cultuales. Desde luego, es muy importante la investigación acerca de la localización del culto, investigación llevada a cabo tan diligentemente por Mowinckel. Los actos de culto descritos en los v. 25ss y las (variadas) tradiciones cultuales del Sal 68 ¿hacen referencia quizás al santuario de Jerusalén? La súplica expresada en el v. 30 sugiere inmediatamente esta pregunta (cf. también H. Gunkel). Pero esta conjetura obvia ¿se halla realmente en lo cierto? En el culto de Jerusalén, ¿va delante Benjamín, el «dominador» (v. 28)? Y los v. 16s ¿se refieren al monte Sión? Mowinckel tiene razón, ciertamente, cuando apunta hacia un santuario más antiguo de los tiempos pre-da-

vídicos y cree que ese cántico antiquísimo fue incorporado más tarde al culto de Sión (v. 30). Tampoco podremos contradecir a Mowinckel, cuando él reclama los tiempos de Saúl para la composición de los elementos más antiguos del cántico. En esa época, Benjamín mantenía en Israel la posición dominante que se menciona en el v. 28. Pero ¿qué antiguo santuario israelita habrá que tener en cuenta? ¿dónde habrá que buscar el «monte de Basán», que en el v. 16 se ensalza como «el monte más alto»? ¿habrá que pensar en un monte de la región de Basán, a la que pertenece, además de la región de *en-nuḳra*, el Golán, que aun hoy día se halla cubierto en parte de bosques? Ahora bien, ¿qué monte habrá que tener en cuenta? Mowinckel sospecha con razón que el término הר־בשן (v. 16) pudiera ser una denominación como la de צפון (cf. los comentarios a Sal 48,3 y al Sal 46). Entonces el «el monte de Basán» sería el «monte más alto», el «monte Olimpo». En favor de esta concepción habla la sentencia pronunciada por Dios (en el «monte de Basán», desde luego): Yahvé quiere demostrar su poder ilimitado haciendo regresar desde (la cima de) «Basán» y desde las profundidades del mar (a propósito de este contraste entre la altura más elevada y la profundidad más honda, cf. Am 9,3). Es posible que, originariamente, el Hermón, en la región de Canaán, se considerara el «monte de Basán» y fuese, por tanto, la contrapartida del sirio צפון.

Pues bien, suponiendo que el «monte de Basán» es el «monte más alto», el «Olimpo», el monte de Dios por excelencia, ¿de qué antiguo santuario israelita de montaña se trataría? Mowinckel piensa en el Tabor. De hecho, esta hipótesis se basa en buenos argumentos, algunos de los cuales no llegó a verlos Mowinckel.

1. En el v. 28, entre las tribus de Israel, además de mencionarse a Benjamín, se menciona también expresamente a Judá, Zabulón y Neftalí. Si la mención de Judá puede atribuirse a una inserción más tardía, para ser aceptado en Sión el cántico antiguo, sin embargo parece extraño que se acentúen Zabulón y Neftalí entre todas las tribus. El monte Tabor había sido el santuario local de las tribus de Zabulón, Isacar y Neftalí (Dt 33,19; Jos 19,34; cf. M. Noth, *Historia de Israel*, 74). Probablemente, la montaña encumbrada que se menciona junto al Hermón (Sal 89,13), fue el «santuario anfictiónico» de Israel (A. Alt, *Galiläische Probleme*, en *KlSchr* II, 404).

2. Se viene observando desde hace tiempo que en el Sal 68 se hace referencia al cántico de Débora. Esas conexiones se ex-

plican perfectamente, si tenemos en cuenta que la tradición de la batalla contra Sísara estaba localizada en el monte Tabor. La lucha fue mantenida principalmente por las tribus de Zabulón y Neftalí (Jue 4,6.10; M. Noth, *Historia de Israel*, 150). El ejército israelita se había concentrado en el monte Tabor y desde allí marchó contra Sísara (Jue 4,12.14; 5,13).

Parece, pues, muy obvia la hipótesis de que el Sal 68 contenga acontecimientos de culto y tradiciones cultuales del antiguo santuario israelita que se hallaba en el monte Tabor (cf. O. Eissfeldt, *Der Gott des Tabor und seine Verbreitung*: ARW 31 [1934] 14-41). Los actos de culto descritos señalan hacia el tiempo de Saúl (v. 28). Más aún, se trata probablemente de una «fiesta de epifanía» del Dios del Sinaí (v. 18), en la que se narran las grandes hazañas salvíficas de Yahvé en la historia de su pueblo. Cf. H.-J. Kraus, *Die Kulttraditionen des Berges Tabor*, 178ss. No debemos olvidar que antiguas concepciones cananeas de una «ascensión» y «entronización» de la divinidad se hallaban asociadas con esa «fiesta de epifanía». No obstante, habrá que dejar a un lado la extensa hipótesis de Mowinckel sobre una «fiesta de entronización de Yahvé». Y habrá que hacerlo en razón de las diferencias locales existentes entre los cultos de festividades (cf. a este propósito, Introducción § 10, 3).

Ahora bien, el Sal 68 no puede asignarse exclusivamente a los tiempos antiguos. En él se reconocen dos fases de recepción posterior. La primera fase es su adopción en la tradición cultual de Jerusalén (v. 30); la segunda fase se puede deducir de las peticiones expresadas en los v. 31ss. Si tenemos en cuenta estos últimos versículos, debemos estar ampliamente de acuerdo con Gunkel (cf. *infra*, «Comentario»). Esas peticiones, vestidas de ropaje mitológico pero que se refieren a la historia, no deben explicarse remitiendo al mito.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. A propósito de לדוד מזמור, cf. Introducción § 4, n.° 2. A propósito de שיר, cf. Introducción § 4, n.° 1.

2-4 En los v. 2-4 el Sal 68 comienza con la descripción de una visión. Palabras e imágenes del viejo lenguaje del arca en Núm 10,35-36 describen cómo Yahvé hace acto de presencia, se alza, y la epifanía de Dios tiene comienzo. Si tenemos en cuenta las

cuestiones discutidas en el «Marco» (cf. *supra*) acerca del *Sitz im Leben* del Sal 68, podremos suponer que el arca de Yahvé se hallaba situada temporalmente en el santuario (anfictiónico) del monte Tabor. La epifanía de Dios tenía carácter fundamentalmente guerrero. Los enemigos «son dispersados», huyen y sucumben ante el Dios de Israel, cuya arca santa era el palacio de la guerra. El repetido énfasis con que se menciona el «rostro de Dios» (פנים), se deriva de las antiguas tradiciones israelitas de epifanía (L. Köhler, *TheolAT*[3], 110s). Ahora bien, para los צדיקים («justos»), la epifanía de Dios significa alegría, júbilo y felicidad (v. 4).

En los v. 5-7 se exhorta a alabar al Dios que se manifiesta. El 5-7
v. 5, por su forma, es como el introito del himno. Además del fenómeno de la aparición, פנים (v. 2-4), encontramos ahora la auto-declaración verbal del שׁם («nombre»). Se glorifica con alabanzas al שׁם del Dios que se manifiesta.

Del ámbito de la mitología siro-cananea procede la designación de רכב בערבות (en ugarítico, *rkb ʻrpt*). Por los textos ugaríticos sabemos que a Aliyan Baal se le llama «el que cabalga sobre las nubes». Se trata de un epíteto atribuido a la divinidad celestial de la tormenta, al dios regio del cielo. Pero ahora es a Yahvé a quien se venera como quien «cabalga sobre las nubes» (cf. también Dt 33,26; Sal 18,10; 29,1ss; 68,34; Is 19,1). Yahvé se manifiesta en su santuario como quien trae la salvación (v. 6). Salva a los abandonados y a los cautivos (v. 7). Esta referencia a los actos salvíficos de Dios está enunciada de momento en términos muy generales. Corresponde a la típica imagen del rey ideal en el cercano oriente antiguo.

En el v. 8 comienza lo específico de la historia de la salva- 8-11
ción. En una descripción extraordinariamente breve, pero impresionante, se evoca ante la comunidad cultual la tradición del éxodo y de la marcha por el desierto: Yahvé va al frente de su pueblo a través del desierto; la tierra tiembla; los cielos se derraman. En esta descripción, proyectada como en un relámpago, se enraciman los siguientes elementos: la tradición del éxodo y de la marcha por el desierto, la tradición del Sinaí, y la concepción de un Dios de la tormenta, que quiere acercarse al pueblo. De esta manera, el antiguo Israel actualizaba patentemente la historia de la salvación, con la singularísima condensación y mezcla de diversas tradiciones. Se trata, no obstante, del «Dios de Israel» (אלהי ישראל, v. 9b). Si se habla de la manifestación

cultual de Dios en medio de la asamblea de Israel, entonces eso se hace siempre proclamando la epifanía de la historia de la salvación. El Dios que se manifiesta en el culto es el Dios que se manifiesta en la historia. Sobre la descripción, cf. Jue 5,4s. Acerca de la manifestación de Dios y de su referencia tradicional a Jue 5, y también por lo que respecta a los problemas de crítica textual inherentes al v. 9, cf. J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 8s. La escena cambia rápidamente. Si en los v. 8-9 se había hablado de la manifestación majestuosa de Dios en el desierto, los v. 10-11 se vuelven ahora a la tierra de cultivo. Yahvé hace su aparición lo mismo que la divinidad de la tormenta que derrama fertilidad (como «jinete que cabalga sobre las nubes», v. 5). El derrama la lluvia sobre su «heredad». A propósito de נחלה («heredad»), cf. G. von Rad, *Tierra prometida y tierra de Yahvé en el hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982) 82ss. Vuelve a dominar aquí una concepción del viejo Canaán, y esa concepción es trasferida a Yahvé. No es el baal del cielo sino Yahvé el que hace llover sobre los campos de Israel. E Israel hizo su entrada en esa tierra fértil bañada por la lluvia, y se asentó en ella (v. 11). Allí Yahvé reconforta al עני (al «pobre»), que en este caso se refiere sin duda alguna a Israel.

12-15 Sin transición alguna, en el v. 12 se cita de repente una sentencia de Dios. Se refiere —como se ha sabido ya desde hace mucho tiempo— a la batalla contra Sísara. El Sal 68 se inspira seguramente en las tradiciones cultuales del santuario del Tabor: la marcha a través del desierto (cf. Jue 5,4) – la conquista del país – la batalla contra Sísara. Esas tradiciones y recuerdos se evocan ahora. En los v. 12-14 se reproduce el contenido de la sentencia de Dios sobre los «reyes» (cf. Jue 5,19). Nos preguntaremos si se trata en todo ello de un antiquísimo oráculo de Dios, gracias al cual el ejército marchó del Tabor para entrar en combate en la batalla de «Taanac, junto a las aguas de Meguido». Sería concebible que tal sentencia divina antiquísima perviviera en la tradición local y se citara de nuevo en la «fiesta de la epifanía» de Yahvé —como referencia a la poderosa intervención, como testimonio de la victoriosa epifanía del Dios de Israel—. Son densas y misteriosas las palabras de la sentencia de Dios en los v. 12-14: se anuncia la victoria (v. 12), la huida de los reyes enemigos y el gran botín (v. 13-14). Al parecer, en el oráculo se anunciaba la obtención de un precioso tesoro de plata (v. 14); parece que también en Jue 5,19 se hace referencia a ese tesoro. La paloma es símbolo de la diosa del amor, emblema cultual de

la adoración de Astarté (cf Cant 2,12 14, 5,2; 6,9) El v 15 informa del final victorioso de la batalla Yahvé como שדי (Sadday) dispersó en la guerra santa a los reyes. Es inolvidable la «señal divina» dada en esos días. nevó en el monte Salmón.

1 שדי es probablemente un viejo epíteto cananeo para designar a la «divinidad suprema», y corresponde en este sentido al título honorífico de עליון (cf Introducción § 10, 1) Debemos suponer que nombres divinos como רכב בערבות y שדי pertenecían a la divinidad pre-yahvística venerada en el Tabor También la concepción de la divinidad que proporciona la lluvia (v 10) remiten probablemente a los tiempos cananeos, y fue trasferida luego a Yahvé Pudiera ser que Israel se encontrara por vez primera en el Tabor, en el «monte más alto» de Canaán, con la cumbre monárquica más alta del panteón de los dioses y llegara allí a conocer a la «divinidad altísima», al rey del cielo

2 ¿Dónde habrá que buscar el צלמון, el «monte negro»? En el antiguo testamento se menciona otra vez un monte que lleva el nombre de «Salmón» Jue 9,48 Pero el monte Salmón mencionado en Jue 9,48 queda en las inmediaciones de Siquén Sospechamos, pues, que צלמון era otra manera de llamar al monte Ebal (E Nielsen, *Shechem – A Traditio-Historical Investigation* [1955] 166, J Simons, *Topographical and Archaeological Elements in the Story of Abimelech*, en *Oudt Stud* [1943] 35-78) Pero no se trata más que de simples conjeturas En nuestro contexto lo importante es que la nieve caída sobre el monte Salmón quedó en la memoria como una señal divina inolvidable

Después de haberse evocado en la memoria los recuerdos 16-17
y tradiciones concernientes a la historia de la salvación (procedentes de la tradición del santuario del Tabor) —pasajes en los que la manifestación poderosa y la victoria de Yahvé demostraron patentemente lo que se había enunciado en los v 2-4 (cf también Jue 5,31)— se glorifica ahora en los v 16-17 el monte de Dios A propósito de estas glorificaciones del «monte más alto» y «Olimpo», cf los comentarios al Sal 46 y a Sal 48,2s A propósito de הר־בשן, cf *supra*, «Marco» Para la topografía y la geografía consúltese M Noth, *Die Stadte im Lande Basan*, en *Aufsatze zur biblischen Landes- und Altertumskunde* I (1871) 447

W F Albright señalo que בשן podía explicarse también a partir de la palabra ugaritica *btn* («serpiente», «dragon») Entonces הר־בשן seria «el monte del dragón», «el monte de la serpiente» Cf también S Mowinckel (*Der achtundsechzigste Psalm*, 44ss) En tal caso, el nombre se asocia con los antiguos mitos del oriente acerca del origen del mundo

(la batalla de los dragones, cierre del acceso a los poderes ctónicos, etc.). Ahora bien, con esas explicaciones no se profundizará demasiado en el texto, y basándonos en tales conjeturas pudiéramos mitologizarlo. La ecuación בשן - *b<u>t</u>n* es muy problemática.

A propósito de la «rivalidad» entre las cumbres de Palestina y de sus respectivas pretensiones de ser un «Olimpo», cf. Is 2,2. El lugar «deseado» (חמד) y elegido por Yahvé es el «monte más alto». Este enunciado arroja luz vivísima sobre el Dios que tiene su trono en él.

18-19 En los v. 18-19 se describe la «ascensión» de Yahvé al «monte más alto», que se identifica con la sede celestial. El v. 18a nos hace presenciar visiblemente, en lo más elemental, ese acto de ascensión. Yahvé marcha en un carro, rodeado por el ejército celestial (cf. Ez 1; Zac 14,5; Is 66,15). רכב pertenece a la esfera de las concepciones míticas del רכב בערבות (v. 5) y del «rey del cielo» (Sal 29,10; Ez 1,4ss; 10,1ss). Este «Dios altísimo» se halla rodeado por innumerables ejércitos (cf. A. Alt, *Gedanken uber das Königtum Jahwes*, en *KlSchr* I, 352ss). En su «ascensión» (עלה, v. 19; cf. Sal 47,6) resplandece su majestuoso brillo. Aquí, seguramente, se escuchan ideas de una «ascensión de la divinidad» en el sentido de una «entronización» o subida al trono. Pero Yahvé no llega del mundo subterráneo como el baal celeste, que es entronizado sin cesar. Sino que llega del Sinaí (cf. v. 8ss). No son «actos» míticos los que constituyen el esplendor de su epifanía real (v. 25b), sino el acontecimiento de la salvación: éxodo – Sinaí – el don de la tierra. Por eso, queda en pie la pregunta de si (a pesar de todas las conexiones del Sal 68 con las «entronizaciones» cultuales de supremas divinidades cananeas) se puede hablar realmente de una entronización de Yahvé. Las victorias de Yahvé son victorias históricas (v. 12ss); él lleva consigo cautivos, y es venerado por todo el mundo (אדם). Lo universal son las concepciones de la «divinidad suprema».

En conexión con la actualización histórico-salvífica que vemos en el Sal 68, tendremos que preguntarnos si es acertada la división que establece G. von Rad en las tradiciones del antiguo Israel, al desligarlas en dos complejos separados de tradiciones el del «éxodo de Egipto» y el de «la revelación en el Sinaí» (cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el AT*, 21). Las dos tradiciones principales del antiguo testamento, que se remontan a los tiempos más antiguos, ¿trascurren realmente por dos pistas diferentes? Para decirlo más exactamente: todas las tradiciones cultuales de todos los santuarios

¿estuvieron determinadas por esa bifurcación? ¿no sería concebible que el aislamiento de los dos grandes complejos y su división en dos sucesos cultuales distintos no desempeñara absolutamente ningún papel en los diversos santuarios, porque el culto en esos lugares se había organizado ya, en sus raíces, de manera diferente? Si estas suposiciones, manifestadas aquí por lo que respecta al Sal 68, están en lo cierto, entonces, por ejemplo, el culto que se realizaba en el monte Tabor habría presentado una fiesta de epifanía de Yahvé, que contuviera en sí el éxodo, la marcha por el desierto, el acontecimiento del Sinaí, y, sobre todo, la batalla contra Sísara. Para decirlo con otras palabras: habrá que tener en cuenta que la fusión de las antiguas tradiciones de Israel tuvo lugar en época muy temprana.

Una cuestión diferente, que aquí podemos estudiar sólo muy de pasada, se refiere a la concepción de que Yahvé llega «desde el Sinaí» hasta el santuario para manifestarse en este último. Esta tradición cultual no podremos entenderla únicamente desde el punto de vista general de una «concepción teofánica», sino que habrá que tener en cuenta también toda la dimensión de semejante tradición cultual que, evidentemente, se halla afincada en el monte Tabor. Lo sorprendente es que lo que allí se piensa no es que Yahvé emigrara del Sinaí a la tierra de Canaán, sino que Dios sigue teniendo su sede en el Sinaí ahora igual que antes. Lo activa que es esa tradición podemos verlo no sólo por Jue 5,5ss y Dt 33,2ss, sino especialmente por 1 Re 19. Se trata probablemente de una concepción ampliamente mantenida en el Israel septentrional, una concepción que encierra en sí muchas cuestiones. ¿Pudo existir tal tradición dentro del campo de irradiación del arca santa (cf. v. 2ss y Núm 10, 35ss)? ¿o se trata de una teología epifánica de índole singular, que posiblemente no se fusionó con el arca sino de manera secundaria? Hay más: ¿cómo habrá que imaginarse los detalles de esa tradición de epifanía cultual? ¿encontramos en ella conexiones con la teología de otras fuentes del antiguo testamento?

El texto, indudablemente, contiene extraordinarias dificultades. En la reconstrucción del texto original, que ahora se halla muy dañado, B. Margulis (Tarbiz 39 [1969-1970] 1ss) llega a darnos la siguiente traducción: «Los carros de Dios se cuentan por miríadas, / (tiene) miles de arqueros. // El Señor llega del Sinaí; / Dios, desde Cades. Tú subes (?) al alto cielo, / tomaste cautivos, redujiste a esclavitud. // Los rebeldes habitan verdaderamente la 'tierra'». En relación íntima con esta lectura del texto y con su traducción se halla la hipótesis de que detrás del Sal 68,18s hay un fragmento mitológico que narra una rebelión en el cielo. Pero las explicaciones dadas se asientan sobre terreno movedizo, tanto desde el punto de vista textual como del sentido del mismo.

La epifanía de Yahvé, sustentada por actualizaciones histó- 20-21
rico-salvíficas, está envuelta en las alabanzas de la comunidad congregada para el culto. Características hímnicas recorren los v. 20.21. Se glorifica al Dios de la salvación. Aquí también los nombres de Dios, אדני y אל, son pre-israelíticos (cf. Introduc-

ción § 10, 1). Además, la singularísima afirmación ליהוה אדני למות תוצאות («Yahvé, el Señor, dispone los caminos hacia la muerte») evoca una representación mitológica cananea. Podría pensarse aquí en la esfera de poder de la divinidad *Mōt*, que en un acto mítico-cultual ve que baal «le cierra el paso». Trasferido todo a Yahvé: las esferas y poderes del mundo subterráneo se hallan en las manos del Dios de Israel, que ha demostrado ser dominador poderoso por medio de victorias históricas (cf. Ap 1,18).

22-24 En los v. 22-24 se expresa la certidumbre de que Yahvé vencerá y dispersará a todos los enemigos (también en el futuro). Esta certidumbre se basa en una sentencia de Dios, que se proclama en los v. 23-24. Se trata, evidentemente, de un oráculo amplio y general, que se diferencia sensiblemente de los anuncios concretísimos que se hacían en los v. 12-13. El v. 23 habla del poder ilimitado de Dios, del que nadie puede huir ni esconderse (cf. Am 9,3; Sal 139,8ss). El motivo lo conocemos por las cartas de Amarna: «Si subimos al cielo, si descendemos a la tierra (al infierno), nuestra cabeza sigue estando en tus manos» (Knudtzon, n.° 264, 15-19). El «Dios altísimo» tiene poder de alcance ilimitado; es soberano universal del mundo. בשן, aquí, es ciertamente la designación de «la altura más alta» (cf. *supra*, «Marco»). Por eso, se da alcance a todos los enemigos de Yahvé, y se les vence (v. 24).

25-28 Los v. 25-28 describen una procesión de la comunidad que celebra el culto. La «ascensión» (v. 19) y la «entrada» (v. 25) de Yahvé en el santuario va acompañada por cantores, músicos que tocan instrumentos de cuerda y muchachas que tocan timbales. Dios hace su entrada como «rey». מלך es otro título (originariamente cananeo) para designar a Dios y que se aplica a la divinidad suprema (cf. Introducción § 10, 1). Los coros rodean con sus clamores de alegría al Dios que hace su entrada. La gran epifanía de Dios es celebrada por todo Israel (v. 27b). Se trata, pues, de una fiesta anfictiónica, para la cual se unen las doce tribus de Israel. El v. 28 presenta un episodio. El cantor (un individuo que describe el acto festivo, cf. el v. 25) señala a Benjamín, Judá, Zabulón y Neftalí. Sobre el significado de estos nombres, cf. *supra* «Marco». Con la mención de Benjamín está asociado el énfasis que se hace en la «elección de los pequeños e insignificantes» (O. Bächli, ThZ 22 [1966] 385ss).

29-30 El pasaje de los v. 29-30 contiene la súplica de que Yahvé despliegue su poder. Ahora bien, aquí se hacen ya notar las in-

tervenciones llevadas a cabo en el texto por la adopción del mismo para Jerusalén (cf. *supra*, «Marco»). Podemos imaginarnos que la parte más antigua del Sal 68 fue importada a la tradición cultual de Jerusalén juntamente con el arca, o que la tradición del Tabor llegó a Sión juntamente con otras tradiciones, después de la caída del reino septentrional. La recepción del salmo en Jerusalén haría todo lo necesario, como es lógico, para suprimir en dicho salmo toda referencia a otro lugar del culto. Todos los enunciados hacen referencia a Jerusalén (v. 30a).

También la súplica que comienza en el v. 31 habrá que con- 31-32
siderarla como una adición posterior. La «fiera del cañaveral», como se ve claramente por el v. 32, es la gran potencia que se halla a orillas del Nilo. El orante pide a Yahvé que derrote a los grandes reinos, belicosos y ávidos de botín, que aparecen como monstruos imponentes. Todos ellos deben rendir homenaje al Dios de Israel (v. 30.32). Que Cus llegue a ser adorador de Yahvé es algo que se espera en Sof 3,10; Is 18,7; Zac 14,16ss. H. Gunkel piensa en los sucesos del siglo IV a. C. que pudieran haber sido la razón de esta petición: «El verdadero enemigo del judaísmo era, por aquel tiempo, Egipto, que en los años 408-343 era independiente, mantenía vigorosamente su libertad contra los persas, y algunas veces hacía incursiones también en Siria». He ahí una posibilidad para fijar la fecha del salmo.

El Sal 68 termina como un himno, en los v. 33-36. Los reinos 33-36
del mundo deben rendir homenaje a Yahvé. Se los exhorta a entonar una alabanza universal (v. 33). Mientras que esta exhortación se refiere a los v. 30.32, vemos que en los v. 34ss se recogen una vez más las antiguas tradiciones del salmo. Yahvé pasa en su camino hacia los cielos (cf. el v. 5). El levanta su voz retumbante (como el Dios del trueno; cf. Sal 29) y reina terriblemente desde su santuario (v. 36). La alabanza del אל ישׂראל («Dios de Israel») pone punto final a este vigoroso salmo.

Finalidad

La peculiaridad del Sal 68 consiste en el hecho de que el Dios salvador de Israel hace irrupción en el mundo de concepciones de Canaán, enraizadas en el culto, y define de nuevo y llena de sentido todos esos datos antecedentes. En la mitología pre-israelita de la naturaleza, se celebraba constantemente por medio del

culto la victoria de baal sobre el dios de la muerte. Las «puertas del infierno» se cerraban, y el baal del cielo, radiante de poder como «señor», «rey» y «dador de toda fecundidad» ascendía a la «montaña más alta» y se manifestaba como «Dios supremo». El Dios de Israel hizo su entrada en ese «culto de ascensión a los cielos» con todos sus misterios de epifanía inspirados en la naturaleza. Pero él no procede del mundo inferior (del «infierno»), sino del Sinaí, que es el lugar donde el Dios de Israel se reveló a sí mismo. Las grandes hazañas que preceden a su «ascensión» y a su «epifanía», más aún, en las que aconteció y sigue aconteciendo esa epifanía, son el éxodo de Egipto, la marcha por el desierto, la entrega de la tierra, y la gran victoria sobre Sísara. ¡Tales son las hazañas de Yahvé! Su ascensión a los cielos es la «ascensión» del victorioso, la celebración del Señor de la historia y del Rey del mundo. A este Yahvé es a quien celebra la comunidad de Israel con sus alabanzas, con la constante narración de las palabras fundamentales de Dios que traen la victoria, y con la proclamación de los actos salvíficos divinos. A él le pide que demuestre su poder, incluso por lo que respecta a los peligros futuros y a las tribulaciones concretas del pueblo de Dios. El es «el Dios de nuestra salvación» (האל ישועתנו, v. 20).

En Ef 4,8s se aplica a Jesucristo el «salmo de la ascensión a los cielos», aunque la aplicación no sea correcta (por una interpretación equivocada de באדם en el v. 19a). Pero lo esencial es la correspondencia realzada en el nuevo testamento entre la «ascensión de Yahvé» y la exaltación de Jesucristo: ἀναβὰς εἰς ὕψος ᾐχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν. La obra de Cristo significa la superación y el cumplimiento del antiguo testamento en la medida en que la acción salvífica de Cristo se adentró incluso en el mundo de la muerte: «Esta expresión 'ascendió', ¿qué significa sino que él también había descendido a las profundidades de la tierra? El que descendió es también el mismo que ascendió mucho más arriba de todos los cielos, para poder llenarlo todo» (Ef 4,9-10).

Salmo 69

LOS SUFRIMIENTOS DEL CELOSO SIERVO DE DIOS

Bibliografía H Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament,* ZAWBeih 49 (1928), J J Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testament – Eine begriffsgeschichtliche Untersuchung* (1940), J Becker, *Israel deutet seine Psalmen,* Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 45ss, D Worley, *Interpretation of Scripture 'He has willing'* RestQ 18 (1975) 1-11

1 Para el director del coro. Según «Lirios» (?). De David.
2 ¡Sálvame, oh 'Yahvé'[a], porque (ya)
el agua me llega a la garganta!
3 Estoy hundido en cieno profundo
y no encuentro dónde hacer pie.
He llegado a lo profundo de las aguas;
la corriente me arrastra.
4 Estoy exhausto de gritar,
mi garganta arde:
mis ojos desfallecen
'de esperar'[b] por mi Dios.
5 Más numerosos que los cabellos de mi cabeza
son los que sin causa me aborrecen;
poderosos son los que buscan mi perdición,
mis enemigos embusteros.
Allá donde no robé,
tengo que restituir.
6 ¡Oh 'Yahvé'[c]!, tú eres el único que conoce mi culpa,
y mis yerros no se te escapan.
7 ¡No sea yo la vergüenza de los que esperan en ti,
''[d] oh Yahvé Sebaot!
¡No sea yo el deshonor de los que te buscan,
oh Dios de Israel!
8 Pues por amor a ti soporto yo el oprobio,
la deshonra cubre mi rostro.
9 Soy un extraño para mis hermanos,
extranjero para los hijos de mi madre.

10 Porque el celo por tu casa me ha consumido;
los vituperios de los que te insultan han caído sobre mí.
11 'Me encorvé'[e] a mí mismo con ayunos,
sólo reproches me proporcionó.
12 Me vestí de saco
y me convertí en irrisión para ellos.
13 Hablan sobre mí los que se sientan a la puerta
y las coplas de los borrachos.
14 Pero yo... ¡(llegue) a ti mi oración, oh Yahvé,
en el tiempo del beneplácito[f], oh Dios!
¡En tu gran bondad escúchame
con tu fiel ayuda!
15 ¡Sálvame del cieno para que no me hunda,
'sácame'[g] de lo profundo de las aguas!
16 ¡No me arrastre la corriente de las aguas,
no me trague la profundidad!
¡No cierre sobre mí
el pozo sus fauces!
17 ¡Escúchame, oh Yahvé, 'según'[h] tu gran bondad,
vuélvete a mí según tu gran compasión!
18 ¡No escondas tu rostro de tu siervo,
porque estoy en angustia; escúchame en seguida!
19 ¡Ven a mi encuentro y rescátame;
a causa de mis enemigos, libérame!
20 ¡Tú conoces mi oprobio,
''[i] todos mis adversarios (están) delante de ti!
21 El oprobio quebranta mi corazón,
desesperada es 'mi deshonra y desgracia'[j]!
¡Esperé compasión inútilmente!
¡Consoladores, pero no los encontré!
22 Me dieron veneno como alimento
y vinagre como bebida para mi sed.
23 ¡Que su mesa se convierta en trampa delante de ellos,
'su festín sacrificial'[k], en lazo!
24 ¡Núblense sus ojos, para que no vean,
haz que sus lomos tiemblen para siempre!
25 ¡Derrama sobre ellos tu indignación,
y que el ardor de tu cólera los alcance!
26 ¡Conviértase en desierto su campamento,
no habite ya nadie en sus tiendas!
27 Porque persiguen 'a quien'[l] tú has herido,
y 'multiplican'[m] el sufrimiento de quien tú has golpeado.

28 ¡Acumula sobre ellos culpa sobre culpa,
para que no entren en tu salvación!
29 ¡Sean borrados del libro de la vida,
no sean contados entre los justos!
30 Pero yo soy pobre y estoy sufriendo;
¡protéjame, oh 'Yahvé'[n], tu ayuda!
31 Con cántico glorificaré el nombre 'Yahvé'[ñ],
lo ensalzaré con cántico de acción de gracias.
32 Porque eso agrada más a Yahvé que bueyes,
más que toros con cuernos y pezuñas.
33 ¡'Mirad'[o], los que sois pobres, y 'regocijaos'[p];
los que buscáis a 'Yahvé'[q], ''[r] reviva vuestro corazón!
34 Porque Yahvé escucha a los pobres
y no menosprecia a los suyos que están en prisión.
35 ¡Glorifíquenle los cielos y la tierra,
los mares y todo lo que en ellos se mueve!
36 Porque 'Yahvé'[s] ayuda a Sión,
edificará las ciudades de Judá.
Ponen allí su morada y toman posesión;
37 los descendientes de sus siervos lo heredarán,
y los que aman su nombre se asentarán allí.

a Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá 2
que leer aquí probablemente יהוה en lugar de leer אלהים.

b TM: «aguardando»; pero, siguiendo G y T, será preferible 4
por el contexto leer מִיַּחֵל.

c Cf. la nota **a**. 6

d אדני falta en G^{AB}; en consonancia con אלהי ישראל en el v. 7b, 7
habrá que suprimir אדני.

e TM: «Lloré con ayunos mi alma» (cf. Jer 13,17). Este texto 11
es inadmisible. G (συνέκαμψα) y S (*humiliavi*) indican que debiera leer-
se וָאֶכְפָּה (וָאכֹף), cf. Is 58,5; Miq 6,6 ó bien וָאֲדַכֶּה («torturé»).

f Se ha dicho que el v. 14 es incierto métrica y textualmente y que 14
necesita enmienda; pero podemos intentar seguir el TM y reconstruir
dos versos según el metro 3 + 2. Este intento no deja de ser problemá-
tico, pero tampoco sirve para nada leer עַתָּ[ה] רצני en vez de עת רצון
(como hace J. Wellhausen).

g TM: «Sálvame de los que me aborrecen y...». Contra esta lectura 15
surgen dudas por razón del metro y del paralelismo de los miembros.
Probablemente habrá que suprimir אנצלה, corregir מִשֹּׂנְאַי y eliminar ו.
אנצלה pudo haber penetrado en el texto, después que נֹשְׂאַי se corrom-
pió para convertirse en מִשֹּׂנְאַי (cf. el v. 5).

17 **h** «Porque tu bondad es grande» (así el TM). Esta lectura es inusual y, con arreglo al כְּרֹב en el miembro paralelo, debe corregirse por כטוב.

20 **i** TM: «mi verguenza y desgracia»; estas palabras rompen la métrica y probablemente deben añadirse al v. 21.

j Hay que completar el texto con las palabras, tomadas del v. 20: ובשתי וכלמתי.

23 **k** TM: «y para los libres de preocupaciones» (?). Según el *parallelismus membrorum*, T indica correctamente que hay que leer וְשַׁלְמֵיהֶם. G, α', σ', ϑ' y san Jerónimo leen aquí ולשלומים; S lee ושלומם.

27 **l** TM: «porque tú a quien tú has herido», difícilmente será posible. G, S y san Jerónimo leen aquí את.

m La lectura del TM: «y narran (?) el dolor de quien tú has maltratado», carece de sentido. G y S indican correctamente que habrá que leer יסַפּוּ.

30 **n** Cf. la nota **a**.

31 **ñ** Cf. la nota **a**.

33 **o** TM: «Lo vieron los pobres, se regocijaron...». Sería típico del estilo el imperativo ראו (cf. Sal 22,24; 31,24s).

p Con S es preferible leer וּשְׂמָחוּ.

q Cf. la nota **a**.

r El ו es aquí un elemento perturbador, que pudiera haber quedado de un original דֹּרְשָׁיו.

36 **s** Cf. la nota **a**.

Forma

El Sal 69 se ha trasmitido en buenas condiciones textuales. Sin embargo, carece de uniformidad en su métrica. Predomina el metro 3 + 3: v. 8-13.15.16.18-22.24-32.34-36a. El metro 3 + 2 se observa en los v. 2-3.5a.7.14.16b. Mientras que en el introito del salmo (v. 4.5b) aparece el metro 2 + 2, encontramos de vez en cuando estructuras métricas más extensas: 4 + 3 en los v. 6.23; 3 + 4 en el v. 33; 4 + 4 en el v. 17. El Sal 69 termina con el metro 3 + 3 + 3 en los v. 36b-37.

El análisis estilístico de los elementos formales llega a la conclusión de que el Sal 69 pertenece a la categoría de los «cánticos de oración». En esta תפלה («oración») se escucha la voz de un individuo; la súplica y la descripción de la desgracia dominan el salmo. Cf. Introducción § 6, 2. En los v. 31ss resalta el voto de alabanza formulado por el orante. El aguarda con interés la realización de la *todá*. Para la comprensión del v. 31, consúltese D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) 155. Sobre la *todá*, cf. Introducción § 6, 2, Iγ. En cuanto a la exégesis, cf. *infra*.

La estructura del salmo es la siguiente: v. 2a, clamor de súplica; v. 2b-5, primera petición y descripción de la desgracia (introducida por כי); v. 6, confesión de fe en Dios, que va hasta lo hondo del corazón; v. 7, oración de súplica; v. 8-13, continuación de la lamentación (vinculada con la petición del v. 7, e introducida —como en el v. 2b— por כי); v. 14-19, peticiones y deseos; v. 20-22, descripción, en medio de lamentaciones, de la desgracia sufrida a manos de los enemigos; v. 23-29, petición de que recaiga sobre los enemigos el juicio de la cólera divina; v. 30, autodescripción como עני («pobre») y última petición; v. 31-37, voto de acción de gracias.

No debe quedar ninguna duda en cuanto a la unidad del salmo. Los intentos de dividir el cántico en dos poemas diferentes (B. Duhm) deben considerarse fracasados.

Marco

¿Desde qué situación invoca el orante a Yahvé? H. Schmidt declara lo siguiente, refiriéndose al Sal 69,5: «Será difícil describir con más claridad que aquí la situación de angustia en que el orante se encuentra: le acusan de haber cometido un robo. Le exigen que devuelva algo que él no se ha llevado» (H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, 32ss). Podríamos preguntarnos si esa acusación no fue también la razón para encarcelar al acusado (cf. también el comentario a los v. 2ss). אסיריו («los suyos que están en prisión», v. 34s) aparece de manera bastante abrupta (como observa atinadamente H. Gunkel), pero no debe transformarse por esta razón en חסידיו («sus piadosos»), como hace Gunkel. אסיריו pudiera referirse a la detención de los acusados (cf. Sal 107,10s). Pero ahora hay que tener en cuenta la faceta decisiva de la acusación. Por los v. 2s se ve claramente que el orante se halla cercano a la muerte. Los enunciados de los v. 27.30 nos dan a entender que tiene que soportar un grave padecimiento, una enfermedad. Y así, las calumnias y acusaciones de los enemigos (cf. v. 20ss) deben atribuirse a que los adversarios del orante han husmeado una causa para esos padecimientos. ¿Por qué el que se halla gravemente enfermo ha sido golpeado por Dios? Tal es la pregunta que los «enemigos del individuo» (cf. Introducción § 10, 4) airean constantemente. En el marco de la comprensión sintética de la vida que existía en el mundo antiguo, la conexión causal entre la culpa y el sufrimiento funciona como dogma religioso de primer orden que trata

de explicar el escándalo de innumerables desgracias y conflictos. A la vista de las graves aflicciones y pruebas a que se ve sometido, el orante se confía al poder protector y salvífico de Yahvé (v. 30) en un acto de purificación ante Dios (v. 6) y en súplica ardiente.

La época de composición del salmo puede deducirse fácilmente de los v. 36s. Debió de tratarse de la época que siguió inmediatamente al destierro. Tal vez podamos interpretar la afirmación del v. 10 (siguiendo a H. Schmidt) incluso como un enunciado de que el orante del salmo pertenecía al grupo de los que con gran celo anhelaban la reedificación del templo (Ag 1,2ss).

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre על־שושנים, cf. Introducción § 4, n.º 21. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2-5 El clamor de oración, en el v. 2a, nos permite reconocer con su grito de angustia el inmenso peligro mortal en que se halla el orante. La imagen de las aguas que van subiendo de nivel y de hundirse en el cieno, visualizan la situación de apuro (sobre la imagen, cf. Sal 40,3; 88,7s; 124,4; Lam 3,53; Jon 2,6).

Podríamos preguntarnos, no obstante, si lo del clamor desde las profundidades de la fosa cenagosa es realmente una simple imagen. Es concebible que a un acusado (cf. v. 5b) se le arroje a una fosa (cf. Jer 38,6) para retenerle preso allí (cf. אסיריו en el v. 34b). La cuestión de si en esa fosa hay agua o no, depende —claro está— de que esté lloviendo o no. La sospecha de que se trate realmente de una «prisión» se ve corroborada por un texto acádico en el que se dice: «¡Cógele de la mano, borra su pecado, haz que huya de él su enfermedad de dolores de cabeza e insomnio! Tu siervo está arrojado a una catástrofe. ¡Retira tu castigo! ¡sácale del fango! ¡(rompe) su cadena, desata sus ataduras; aclara (sus alucinaciones), entrégale al Dios que le creó! ¡concede a tu siervo la vida, para que él alabe sin cesar tus hazañas guerreras, para que glorifique tus proezas en todas las moradas!» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 271). Evidentemente se asocia con esa «fosa» la idea de un lugar próximo al שאול, de una esfera del mundo infernal en el que se agitan las grandes olas del caos primordial.

Desde la profundidad de su desgracia, el orante ha enronquecido de gritar (v. 4; a propósito de יגע ב, cf. Sal 6,7; Is 57,10);

sus ojos desfallecen de estar mirando con tensión a ver cuándo llega la intervención del Dios salvador (cf. Sal 119,82; Jer 14,6; Sal 130,5s). Del v. 5 resalta que son muchos los enemigos que buscan la perdición de quien tanto sufre. Le acosan con falsas acusaciones; le culpan de haber robado (v. 5b), y exigen que restituya lo robado. Pero el inculpado confiesa: Soy aborrecido y perseguido חנם («sin causa»). Se esbozan ya los rasgos de quien sufre a pesar de ser inocente, aunque esos rasgos resaltarán luego en este salmo con más claridad todavía. A propósito de איבי («mis enemigos»), cf. Introducción § 10, 4. A propósito del v. 5, cf. entre otros pasajes Sal 40,13; 35,19; Jn 15,25.

Con la confesión expresada en el v. 5, el acusado y amena- 6-7
zado de muerte se confía a Yahvé para que él examine su conciencia y por tanto se confía al juicio divino: cf. el comentario a Sal 7,10; 17,3. El nombre divino יהוה צבאות apunta hacia la tradición de Sión (cf. Introducción § 10, 1).

Es significativa la petición expresada en el v. 7. El orante se entiende a sí mismo como persona que sufre por vía de ejemplo. El no es un caso aislado. No ora únicamente por su propia vida. En su desgracia está en juego la esperanza de todos los que confían en Yahvé. En este punto, el cántico de oración se trasciende notablemente a sí mismo. Muy cerca de las fronteras del sufrimiento vicario, el orante sabe muy bien que el giro que se produzca en su vida será un testimonio, una ilustración ejemplar para otros. Cf., a este propósito, Lam 3 (H.-J. Kraus, BK XX, 46ss).

En el v. 8, conectada inmediatamente por כי con la petición 8-13
del v. 7, se reanuda de nuevo la lamentación del orante. Contra todas las acusaciones de los enemigos, dimanadas del dogma de la causalidad, el salmista se declaraba «inocente» (v. 5a). El enigma de este «sufrimiento sin causa» se desvela ahora en el v. 8a con las siguientes palabras: עליך נשאתי חרפה («pues por amor de ti soporto yo el oprobio»; cf. Jer 15,15; Sal 44,23). Sobre el significado de על, cf. BrSynt § 110 m. Es insondable todo el sentido que se contiene en עליך. La confesión se acerca mucho a la idea de que el orante sufre oprobios y calumnias «por Yahvé», «en lugar de Yahvé» (cf. v. 10). Abandonado y echado por su familia, se encuentra en la más absoluta soledad (cf. también Sal 27,10; 31,12; 35,13s; 38,12; 41,10 y *passim*). La estrecha relación con Yahvé se subraya en la confesión del v. 10. El que sufre tenía mucho celo por el templo; se consumía al servicio de la «casa de Yahvé». Si está en lo cierto la conjetura expresada en

el «Marco», entonces aquel entusiasta y «celoso» del templo pertenecería al grupo de los que, después del regreso del destierro, instaban incesantemente a que se reedificara el templo. Por tanto, si buscamos una razón de los actuales sufrimientos y oprobios, habrá que hallarla únicamente en el hecho de que los enemigos, que evidentemente habían impedido antes la construcción del templo, envileciendo de esta manera a Yahvé, ahora hostilizan al que tiene celo y entusiasmo por Yahvé, haciéndole más que nada sufrir. Y, así, los oprobios que van dirigidos a Yahvé, recaen sobre quien había puesto su vida al servicio del templo. El padece עליך («por amor de ti», v. 8), en lugar de Yahvé, por Yahvé. Su sufrimiento no es fruto de culpas (v. 5), sino consecuencia de la entrega y del «celo» que él siente por Yahvé. Los enemigos, esgrimiendo el arma del dogma religioso de la causalidad, combaten contra Yahvé mismo en la persona del inculpado. En el nuevo testamento, el v. 10 se cita en Jn 2,17, a propósito de la purificación del templo.

En los v. 11-13 la lamentación describe los oprobios y afrentas que ha tenido que sufrir «el que tiene celo por la casa de Dios». El «ayuno» que se menciona en los v. 11.12, no lo realizó probablemente el orante por sí mismo sino por amor de la casa de Yahvé. Tal vez, él es uno de los «conservadores rígidos» que se mortifican a sí mismos «por amor de la casa de Yahvé» (Zac 7,3), mientras que la multitud del pueblo sueña en un futuro cómodo (Ag 1,4ss). La multitud se burla de aquel solitario que siente celo y entusiasmo, y llena de improperios —en medio de su borrachera— a aquel hombre piadoso. Por tanto, resalta la figura de un entusiasta y «celoso», comparable con Elías y con otros varones de Dios del antiguo testamento, quienes actuaron con radicalismo y dureza —para horror de generaciones enteras— y que a muchos les parecieron destructores. Los que sienten celo no se alzan por propia decisión. Se sienten llamados a hacerlo, y sienten la orden de realizar este servicio, que excluye todos los intereses puramente personales. Pesa sobre ellos una carga insoportable. «En Sal 69,9ss tenemos esbozado algo así como el retrato de un celoso y entusiasta: ha llegado a ser un extraño para sus propios hermanos; un desconocido para los hijos de su propia madre. Las injurias que van dirigidas contra Dios, recaen sobre él. Su alma está atormentada. Se halla desgarrado en su interior, y se convierte en el hazmerreír de los que viven vida liviana. Pero Dios tiene que hacer quizás que de vez en cuando se alcen tales personas para que sean señal, y para que —como por ejemplo Elías— en medio de su fracaso den

testimonio de Dios, un testimonio que ya no se olvidará nunca» (G. von Rad, *Predigt-Meditationen* [1973] 48).

Desafiando todos esos oprobios, el orante se vuelve a Yahvé. 14-19
עת רצון («el tiempo del beneplácito») podría ser la mañana, el tiempo en que llega la ayuda de Dios (cf. el comentario a Sal 46,6). En los v. 14-19 se formulan peticiones que ruegan ser escuchadas (v. 14b.17a) y piden que la salvación se produzca rápidamente. A propósito del v. 15, cf. el comentario a los v. 2ss. A propósito de גאל y פדה en el v. 19, cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 14, 22.

Si en el v. 6a el orante confesaba su fidelidad a Dios que 20-29
«conoce» los delitos y examina los corazones, ahora el que padece se siente seguro de que Yahvé «conoce» bien todos los oprobios que está sufriendo (v. 20). No están ocultas a sus ojos las maquinaciones de los enemigos; él sabe muy bien los oprobios que está sufriendo el perseguido (v. 21). El orante se encuentra sin ninguna ayuda humana, sin consuelo alguno. Particular crueldad de los enemigos es haberse comportado de manera tan despiadada. Era corriente aliviar un poco a los gravemente atribulados, dándoles una comida, un «pan de consolación» (ברות; cf. también Lam 4,10; consúltese 2 Sam 3,35; 12,17; H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* [1923] 31ss). Pero al orante, que está amenazado de muerte, se le da «veneno» y «vinagre», alimento que no alivia los tormentos sino que los acrecienta (cf. Mt 27,34.48; Jn 19,28s).

En los v. 23-29 se formulan ahora numerosas peticiones, en las que el orante ruega que caiga sobre los enemigos el juicio de la cólera divina. Habrá que suponer que esas peticiones no están inspiradas por una venganza desenfrenada. En el antiguo testamento, el triunfo del justo sobre el malvado, de la verdad sobre la mentira, se produce siempre en este mundo. Ahí es donde se ve si Dios es el Señor y el Juez. Además, la persona que es objeto de los oprobios ve siempre en sus adversarios a enemigos de Yahvé (v. 8a.10b). La oración del Crucificado en favor de sus enemigos (Lc 23,34) no es el criterio fácil de una «ideología humana del amor», sino la intercesión del Juez del universo, quien como σωτήρ revela una incomprensible autosuperación del juicio divino, al soportar pacientemente el sufrimiento extremo.

En el Sal 69 las sentencias finales son extraordinariamente complicadas y difíciles de comprender. Los «enemigos» celebran (evidentemente en el ámbito del santuario) un festín sacrificial, con el cual quieren demostrar públicamente su comunión con

Dios, su צדקה («justicia»), haciendo ostensible de esta manera, con esta ceremonia religiosa, la maldad del orante. Si esa demostración se logra, entonces cae por tierra la esperanza de todos los oprimidos (v. 7). Por eso, se expresa encarecidamente la petición de que Yahvé se manifieste como Juez en los festines sacrificiales de los enemigos, y haga que caigan los איבי שקר («enemigos embusteros», v. 5a). De ahí el deseo de que por medio de achaques (v. 24), mediante la destrucción de sus viviendas (v. 26), por medio de la persecución y el dolor (v. 27), se dé una señal de que la cólera de Dios ha caído sobre los malvados (v. 25). Debe hacerse bien patente la culpa de los enemigos (v. 28a). No deben lograr penetrar sin obstáculo alguno en la esfera salvífica de la comunión con Dios, de la צדקה. A propósito del significado de צדקה como «ámbito de salvación», cf. K. Koch, Sdq *im Alten Testament* (tesis Heidelberg 1953) 35ss; DTMAT II, 639-668. ספר חיים («libro de la vida») indica que los צדיקים están inscritos con su nombre en el lugar santo (Ex 32,32s; Is 4,3; 56,5; Dan 12,1; Ap 3,5; 13,8; 17,8; 20,12.15; 21,27); el paralelismo de los miembros sugiere esta idea; «justicia» y «vida» son conceptos sinónimos.

30 Con la descripción que hace de sí mismo el orante, apela en *el v. 30 a los privilegios de protección de que goza el* עני («pobre»). El עני es el genuino candidato a la salvación divina (cf. Introducción § 10, 3; G. von Rad, *TeolAT* I, 489).

31-37 Con el v. 31 comienza el voto de alabanza. El orante de la תפלה pone sus ojos y su anhelo en la תודה. Suspira por el momento en que pueda glorificar el nombre de Yahvé, la presencia salvadora del שם divino. Está seguro de que la תודה agrada más a Yahvé que los animales de los sacrificios que se ofrecían antiguamente en el ceremonial del sacrificio de acción de gracias y que eran el contenido esencial de la תודה (cf. las explicaciones que se dieron con respecto a Sal 40,7). El v. 32 menciona los animales de los sacrificios que se ofrecían en el acto de culto, cuando se pretendía hacer actos especiales que fueran signo de una gran gratitud. La palabra תודה se utiliza expresamente como sinónimo de שיר. El sacrificio de alabanza consiste en un cántico. El giro en la propia vida, que se ha producido gracias a la intervención salvadora de Yahvé, será en el sentido del v. 7 una demostración para todos los ענוים («pobres»)[1]. Todos los que bus-

1 «Fructum suae liberationis aliis etiam communem fore docet, sicuti Psalmo 22; 23 et 26 et pluribus aliis locis iam vidimus: idque facit partim ut gratiam

can a Yahvé y aguardan su intervención se sentirán regocijados y confortados (a propósito de los v. 33s, cf. Sal 22,24.27; 34,3). El que ha sido salvado será testigo del amor salvador de su Dios. Entonces una confesión de significado universal se alzará del acontecimiento experimentado por un individuo: כי־שמע אל־אביונים יהוה («porque Yahvé escucha a los pobres», v. 34a). El cántico de alabanza que va a resonar, se extenderá al universo (v. 35). Los elementos de las cosas creadas acompañarán en su himno de alabanza a aquel que ha sido liberado. Pero inmediatamente el orante conecta su destino con la ayuda que ha de experimentar Jerusalén (v. 36). El celo y fervor del entusiasta se orientaba hacia Sión y las ciudades de Judá. E inmediatamente la salvación del individuo se enmarca ya en el contexto de un acontecer que le trasciende. El futuro del pueblo de Dios es lo más importante para el cantor y orante: el futuro de los «siervos de Yahvé» y, por tanto, de quienes «aman su nombre» (v. 37).

Finalidad

El Sal 69 es el cántico de un «siervo de Yahvé» (v. 18a), que sufre por amor de su Dios (v. 8) y tiene que sufrir oprobios por el celo que siente en favor del templo (v. 10s). Aguanta sufrimientos no merecidos. Los enemigos y acusadores no pueden tener ningún derecho contra él, porque Dios mismo le ha golpeado (v. 27; cf. Is 53,4.10). Y ahí reside el misterio de ese siervo de Dios, de ese siervo que sufre: mientras él, a pesar de ser inocente (v. 5), ha sido golpeado por Dios, e incomprensiblemente es visitado por una gran desgracia a causa de su celo por la causa de Dios, los enemigos le llenan de oprobios y le acosan con fanatismo religioso. Se oponen a la idea de que el sufrimiento de aquel siervo tenga origen divino, y ridiculizan el ferviente celo del עבד («siervo») por prestar servicio. Y precisamente ese siervo de Dios, que sufre, que se encuentra abandonado y que es afrentado, es ejemplo y testimonio para todos los que, como ענוים («pobres»), buscan y aguardan la ayuda de Yahvé. Con él y en él están en juego la confianza y la esperanza de otras perso-

Dei apud fideles commendet, partim ut Deus ipse ad eum iuvandum sit propensior. Porro non intelligit fideles tantum amicitiae fraternae causa hoc spectaculo laetos fore, sed quia in unius hominis persona commune dabitur salutis pignus, qua etiam ratione afflictos vocat. Quicunque, inquit, Deum quaerunt, quamvis malis sint afflicti, animos recipient meo exemplo» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 69,33).

nas (v. 7). Su salvación demostrará la realidad salvífica de Dios y dará confianza y alivio. Si tenemos en cuenta esos singulares enunciados del Sal 69 que superan con mucho toda referencia individual, entonces comprenderemos inmediatamente que la comunidad primitiva viera anunciada ya en el salmo del antiguo testamento la actividad y el sufrimiento de Jesucristo. Después de la purificación del templo, los discípulos recuerdan el Sal 69,10 (Jn 2,17). En el sufrimiento inocente de Jesús «se cumple» el enunciado de Sal 69,5 (Jn 15,25). Al Crucificado se le ofrece el «alimento ponzoñoso de consuelo» (Sal 69,22; Mt 27,34.48; Mc 15,36; Lc 23,36; Jn 19,29). Y hasta en la suerte que corrió Judas, ve Hech 1,20 un cumplimiento de Sal 69,26. Mediante el sufrimiento de Jesús, el Siervo de Dios, queda desvelado el misterio del mensaje del Sal 69. Para los cristianos el contenido esencial de este salmo no será accesible de ahora en adelante por ningún otro camino. El cumplimiento «llena» de sentido el kérygma del salmo del antiguo testamento, ese kérygma que trasciende todo individualismo. Penetra en la inagotable profundidad de la predicción de la pasión, enunciada por un cántico, el cual por su majestuosa proclamación figura perfectamente junto a Is 53, Sal 22 y Sal 118.

Salmo 70*

«¡VEN EN SEGUIDA EN MI AYUDA!»

Bibliografía: G. Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents: A Comparative Study* (1937); N. J. Tromp, *Psalm 70 – een haasting gebed*: OGL 53 (1976) 103-108.

1 **Para el director del coro. De David.**
Para la ofrenda de incienso (?).
2 **¡'Con clemencia'[a], oh 'Yahvé'[b], sálvame;**
''[c] ven en seguida en (mi) ayuda!
3 **Caigan al mismo tiempo en el oprobio y la ignominia**
los que buscan mi vida.
Retrocedan con afrenta
los que quieren mi desgracia.
4 **'Queden yertos'[d] por la ignominia,**
los que gritan: ¡Ah! ¡ah!
5 **Regocíjense y sientan alegría en ti**
todos los que te buscan.
Digan ''[e]: ¡'Yahvé'[f] es grande!,
los que suspiran por tu ayuda.
6 **Pero yo soy menesteroso y pobre.**
¡'Yahvé'[g], ven pronto a mí!
¡Tú eres mi ayudador y mi salvador,
oh Yahvé, no tardes!

a Como en Sal 40,14, habrá que suplir aquí probablemente, al comienzo del cántico, רצה. Literalmente: «¡Dígnate... salvarme!». 2

b Por estar la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en lugar de אלהים (cf. Sal 40,14a).

c Teniendo en cuenta el metro predominante (3 + 2), habrá que suprimir aquí יהוה por razones métricas.

d TM: «Vuélvanse atrás...»; pero cf. Sal 40,16: יָשֹׁמּוּ. 4

* Cf. Sal 40,14-18.

5 **e** También en Sal 40,15 figura aquí la palabra תמיד, que no obstante debe suprimirse por razones métricas. Tal vez תמיד entró en este salmo al *tomarse* esta *expresión* de Sal 35,27.

f Cf. la nota **b**.

6 **g** Cf. la nota **b**.

Forma

Con pocas variantes textuales, el Sal 70 se ha trasmitido también en Sal 40,14-18; debe de tratarse, por tanto, de un salmo independiente que fue añadido a Sal 40,1-13. Qué papel desempeñó para ello Sal 40,13, es ya muy difícil de averiguar. En el Sal 70 predomina el metro 3 + 2. Una insignificante excepción se observa en el v. 4b. Allí habrá que leer האח האח como un solo pie, o bien habrá que suprimir un האח.

El Sal 70 pertenece a la categoría de los cánticos de oración de *un individuo que se encuentra en gran desgracia*. Cf. Introducción § 6, 2. Predomina la idea de petición, sobre todo el deseo de vencer a los enemigos. Habrá que suponer que tales cánticos de oración existían ya en el recinto del templo como formularios fijos, según era habitual en el entorno del oriente antiguo (G. Widengren; E. Gerstenberger, *Der bittende Mensch. Bittritual und Klagelied des Einzelnen im Alten Testament* [tesis Heidelberg 1971]). Si comparamos el Sal 70 con otros cánticos de oración, nos sorprende su extraordinaria concisión y plasticidad.

Marco

El salmista se denomina a sí mismo עני («menesteroso») y אביון («pobre»). Pertenece, por tanto, al grupo de los que buscan protección, y que en el santuario disfrutan del privilegio de verse a salvo (cf. Introducción § 10, 3). El orante es perseguido por enemigos. Quieren quitarle la vida (v. 3a). Huye, por tanto, para acogerse al asilo que le da el recinto sagrado. Será difícil señalar la fecha de composición de este breve salmo, que es algo así como un hondo suspiro de oración.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. A propósito de להזכיר, cf. Introducción § 4, n.º 16.

2-6 El clamor de socorro que se escucha en el v. 2 nos hace ver inmediatamente que el orante se halla en gravísimo peligro para

su vida. Yahvé tendrá que intervenir rápidamente. Punto esencial en esta situación apurada son los perseguidores, los enemigos (cf. Introducción § 10, 4). Y, así, el salmista ora pidiendo una demostración visible del poder y de la salvación divina. Los adversarios deberán retirarse cubiertos de oprobio (cf. Sal 35,4.26). Podríamos deducir del v. 4 que algún infortunio, tal vez una grave enfermedad, ha brindado a los enemigos la ocasión para la persecución y la calumnia. האח es la exclamación de quien se goza en los daños ajenos y se burla de ellos: Sal 35,21.25; Ez 25,3; 26,2; 36,2. Pero, «quedándose yertos», deben reconocer los enemigos que Yahvé interviene en favor del perseguido: tal es el deseo expresado en la oración del salmista.

En el v. 5 se abre una perspectiva que mira con esperanza al futuro. El oprimido aguarda con ilusión el momento del gozo y de la acción de gracias. Se imagina aquella fase de la liturgia de la fiesta de acción de gracias, en la que los que han sido salvados, los que han buscado a Yahvé, serán invitados a expresar su alabanza llena de gratitud. יאמרו («digan») es un elemento estilístico típico de una introducción hímnica, sobre todo del introito de la liturgia de una fiesta de acción de gracias (cf. Sal 107,2; 118,3).

Con un clamor pidiendo ayuda y una petición (como en el v. 2) termina este salmo breve y denso. El orante se presenta a sí mismo como עני y אביון. Aguarda los privilegios de salvación en el santuario, que corresponden a los «pobres». Sobre el juego de palabras אני עני, cf. Sal 69,30; 86,1; 88,16. Que el עני es el genuino candidato a la salvación es un hecho que se refleja en las formas, llenas de confianza, con que el orante se dirige a Dios y en los nombres que le aplica en el v. 6: עזרי («mi ayudador») y מפלטי («mi salvador»).

Finalidad

En el antiguo testamento, la decisión acerca de la realidad del poder y de la ayuda de Dios es una decisión a la que se llega siempre en esta vida. En ella, todo se halla en juego. ¿Triunfarán los enemigos, o intervendrá Dios para ayudar a su עני? Unicamente desde la gravísima seriedad de esta alternativa se entenderán aquellas peticiones con las que un oprimido se dirige a Yahvé en el Sal 70. El orante, que está oprimido y que ha caído en una desgracia sin horizontes, sólo puede hacer valer ante Yahvé su miseria y su pobreza (v. 6). Confía en el poder y la grandeza de su Dios, en la pronta intervención de su auxiliador y salvador.

Salmo 71

«NO ME RECHACES EN EL TIEMPO DE LA VEJEZ»

Bibliografía: R. J. Tournay, *Notules sur les Psaumes (Psaumes XIX, 2-5; LXXI, 15-16)*, en *Alttestamentliche Studien F. Nötscher zum 60. Geburtstag* (1950) 274-280; M. Cogan, *A Technical Form of Exposure*: JNES 27 (1968) 133-135.

1 ''[a] En ti, oh Yahvé, he encontrado refugio;
¡jamás llegue a avergonzarme!
2 ¡En tu justicia sálvame, haz que escape,
inclina a mí tu oído
y ayúdame!
3 Sé para mí una roca de refugio,
'castillo fuerte'[b] para ayudarme.
¡Sí, tú eres para mí roca y fortaleza!
4 ¡Dios mío! haz que escape de la mano de los impíos,
del puño del malvado y del opresor!
5 Porque tú eres mi esperanza, oh Señor[c],
oh Yahvé, mi confianza desde la juventud.
6 En ti me he apoyado desde el vientre de mi madre,
desde el seno materno tú eres 'mi protección'[d],
para ti fue siempre mi alabanza.
7 Yo fui como un prodigio para muchos,
pero tú fuiste mi poderoso refugio[e].
8 Llena estuvo mi boca de tu alabanza,
(llena) de tu gloria durante todo el día.
9 ¡No me rechaces en el tiempo de la vejez;
no me desampares cuando desaparece mi energía!
10 Porque mis enemigos hablan de mí;
los que buscan mi vida consultan entre sí:
11 ''[f] 'Yahvé'[g] le abandonó;
¡perseguidle y apresadle,
porque no tiene quien le salve!
12 ¡Oh 'Yahvé'[h], no estés lejos de mí!
¡Dios mío, apresúrate a socorrerme[i]!

13 ¡Sean avergonzados ''[j] los que acechan contra mí,
sean cubiertos de afrenta ''[k] los que buscan mi perdición!
14 Pero yo esperaré continuamente
y acrecentaré toda[l] tu gloria[m].
15 Mi boca publicará tu justicia,
tu auxilio durante todo el día,
porque no conozco (su) número (?)[n].
16 ¡Yo entraré[ñ] en virtud de las grandes hazañas del Señor ''[o],
no haré más que ensalzar tu justicia!
17 ¡Oh 'Yahvé'[p], tú me has enseñado desde la juventud,
y hasta ahora sigo proclamando tus prodigios!
18 ¡Aunque me haga anciano y me cubra de canas,
oh 'Yahvé'[q], no me desampares,
para que yo proclame tu brazo 'a toda la generación futura'[r],
tu fuerza heroica 19 y justicia, oh 'Yahvé'[s], hasta la altura.
Tú que has realizado grandes hazañas,
oh 'Yahvé'[t], ¡quién es como tú!
20 ''[u] Tú nos[v] hiciste experimentar calamidades,
grandes y funestas,
¡nos hiciste revivir!
De las profundidades de la tierra
me vuelves a levantar.
21 ¡Acrecienta mi reputación
y vuélvete para consolarme!
22 ¡Entonces te ensalzaré con música de arpa,
(ensalzaré) tu fidelidad, oh Dios mío!
¡Tañeré para ti con la lira,
oh Santo de Israel!
23 Mis labios ''[w] darán gritos de júbilo y mi alma,
que tú has redimido.
24 ¡También mi lengua, durante todo el día,
hablará de tu justicia!
Que están en desgracia y en vergüenza
los que anhelaban mi perdición.

1 a En el TM el salmo no tiene tíulo. El G lee לדוד; el S[h] lee מזמור. El G tiene luego la descripción de una situación que no tiene claro sentido: υἱῶν Ιωναδαβ καὶ τῶν πρώτων αἰχμαλωτισθέντων.

3 b TM: «Entrar para siempre, tú ordenaste». Estas palabras, dado el contexto, no tienen sentido y son probablemente una corrupción de לבית מְצדות (cf. Sal 31,3 y G: εἰς τόπον ὀχυρόν).

5 c El *atnaḥ* habrá que situarlo probablemente bajo אדני.

d גוזי (cf. גחי en Sal 22,10) apunta retrospectivamente, con probabilidad, a עוזי (cf. G: σκεπαστής). 6

e T: וְעָזִי. 7

f לאמר se añadió probablemente para señalar claramente la cita. 11

g Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en lugar de leer אלהים.

h Cf. la nota **g**. 12

i *Ketib*: חִישָׁה; *Qeré*: חוּשָׁה.

j El v. 13 es excepcionalmente largo y difícilmente se ajusta al metro 2 + 2 y 3 + 2 (como piensa H. Schmidt). Si aceptamos el metro 3 + 3, entonces habría que suprimir en el v. 13a יכלו (que originariamente fue, según creemos probable, וִיכָּלְמוּ) por ser una duplicación. 13

k En el hemistiquio paralelo, וכלמה da también la impresión de ser una duplicación.

l כל falta en σ' y S. 14

m α' σ', san Jerónimo y S leen תהלתך.

n La traducción que ofrecemos no es más que un ensayo. ¿Tendrá ספרה el significado del «número»? Este significado, que pudiera corresponder al contexto, se halla sugerido por T y σ'. El G traduce ספרות por πραγματίας o γραμματίας (y lo mismo hacen S y san Jerónimo). Es problemática la conjetura כִּי כָל־דִּמְעָתִי סָפַרְתָּ («porque tú has contado todas mis lágrimas»; cf. Sal 39,13; 56,9; Is 38,5). 15

ñ Podríamos preguntarnos si (teniendo en cuenta el paralelismo de los miembros) no sería más adecuado leer אַבִּיעַ («quiero proclamar»); sin embargo, puede aceptarse lo que dice el TM. 16

o Por razones métricas habrá que suprimir o אדני o יהוה.

p Cf. la nota **g**. 17

q Cf. la nota **g**. 18

r TM: «A la generación, a todo el que llegue, tu fuerza heroica». Sin embargo, דור no se entiende sin una precisión adicional. Así que será preferible seguir a S לדור יָבוא o, mejor aún, a G לְכָל־דור יָבוא.

s Cf. la nota **g**. 19

t Cf. la nota **g**.

u Por razones métricas, habrá que suprimir aquí probablemente אשר, por considerarlo una adición. 20

v El sufijo es ya discutido en las antiguas traducciones y manuscritos. *Ketib*, α': הראיתָנו; *Qeré*, G, σ', ϑ', san Jerónimo, S: הראיתַני. En el hemistiquio paralelo: *Ketib*, san Jerónimo, T: תחַיינו; *Qeré*, G, S: תחַייני.

w כי אזמרה־לך es un fragmento errático, probablemente una variante del v. 22a. 23

Forma

Se ha querido ver en el Sal 71 una colección de citas. Indiscutiblemente, nos sorprende ver con cuánta frecuencia aparecen en el Sal 71 fragmentos aislados de otros salmos. Se hace referencia principalmente a los Sal 22 y 31 (para los detalles, cf. W. G. Scroggie, *Psalms* II, 124s). Pero todas estas observaciones no hacen más que demostrarnos que el compositor vive en la tradición sálmica y se inspira en la riqueza de lo ya existente. Además, es muy posible que el Sal 71 pertenezca a aquella literatura de oraciones que se fue desarrollando en Israel en época tardía. Sobre este tipo de «literatura de oraciones», cf. L. Ruppert, *Psalm 25 und die Grenze der kultorientierten Psalmenexegese*: ZAW 84 (1972) 576-582; cf. también el comentario al Sal 25.

Con respecto a la versificación: «El metro es irregular» (W. O. E. Oesterley). Repetidas veces aparecen estructuras trimembres de versos: 3 + 3 + 2 en el v. 2; 3 + 3 + 3 en los v. 3.15; 2 + 2 + 2 en los v. 11.20a; 3 + 4 + 3 en el v. 6. Ofreceremos a continuación una perspectiva de los períodos irregulares: 3 + 2 en los v. 1.7.8.18aαβ.19aγ.19b.21-24; 3 + 3 en los v. 5.9.12-14.16.17; 4 + 3 en el v. 4; 3 + 4 en el v. 10; 4 + 4 en los v. 18aγ.19aαβ; 2 + 2 en el v. 20b.

El Sal 71 pertenece a la categoría de los cánticos de oración. En este salmo se presenta la תפלה de un individuo. Cf. Introducción § 6, 2. Con un voto de alabanza, el cántico de oración tiende en los v. 18-24 a la תודה. Cf. Introducción, § 6, 2, Iγ. Es notable el hecho de que el salmo esté hondamente impregnado de expresiones de confianza y de exclamaciones de júbilo. El análisis de la estructura nos ofrece el siguiente cuadro: v. 1-8, peticiones y expresiones de confianza, que concluyen en el v. 8 con un cántico de júbilo; v. 9-16, descripciones de la desgracia y súplicas, que en los v. 14-16 se convierten en un cántico de alabanza; v. 17-24, voto de alabanza entretejido con peticiones.

Marco

El orante del salmo dice de sí mismo que es un anciano (v. 9.17s). Se encuentra en gravísimo peligro para su vida (v. 20). Tal vez está marcado por una grave enfermedad (B. Duhm). Los enemigos le persiguen (v. 4.10ss); le consideran como un hombre perdido sin remedio (v. 11). Podemos suponer que esos enemigos, buscando una culpa que haya causado la enfermedad,

han husmeado delitos y quieren ahora acusar al que sufre (שטן). A propósito de los «enemigos del individuo», cf. Introducción § 10, 4. Pero el orante se halla en el recinto de asilo y protección del santuario (v. 1). Se siente seguro de que Yahvé va a intervenir pronto, y que le dará motivo de alabanza y acción de gracias. Debemos asentir al juicio formulado por W. O. E. Oesterley: «El salmo es, ciertamente, de época posterior al destierro».

Aunque parezca que algunos versos reflejan «datos personales» del orante, habrá que suponer que el Sal 71 debe entenderse como formulario de oración, con el cual un determinado tipo de oprimidos podían expresar ante Yahvé sus calamidades y sus peticiones.

Comentario

El cantor del salmo ha encontrado refugio en el recinto de 1-8
asilo y protección del santuario (v. 1, חסה, cf. Sal 11,1; 16,1; 18,3.31; 15,20; 31,2.10 y *passim*). Pide la intervención de Yahvé, para no hallarse desvalido y avergonzado frente a los enemigos que le acusan y persiguen (v. 4). בצדקתך en el v. 2 podría traducirse: «en el ámbito de tu salvación»; cf. K. Koch, Sdq *im Alten Testament* (tesis Heidelberg 1953) 35ss; DTMAT II, 639ss. En el v. 3 aparecen términos y símbolos que expresan con relieve la seguridad que se disfruta en el ámbito de protección del santuario. צור o סלע es el lugar inasequible (cf. el comentario a Sal 18,2-3). El compositor cita Sal 31,2-4 ó una fórmula tradicional que se usaba después de penetrar en el recinto de asilo. En el v. 4 se ve claramente el peligro en que se hallaba el perseguido. Sin embargo, todos los temores son rechazados mediante declaraciones de firme confianza (v. 5ss). A propósito del v. 6, cf. el comentario a Sal 22,10.11. En el v. 7 el orante declara que él apareció ante «muchos» como un מופת («prodigio»), es decir, que, para los que le rodeaban, el que sufría era «signo terrible», una señal que les atemorizaba (cf. Jl 3,3; Dt 28,46; Sal 31,12), una manifestación de la cólera de Dios, la cual habría dado origen a la persecución y a la acusación (cf. *supra*, «Marco»). Pero —y aquí se cierra el círculo de los pensamientos que comenzaron a expresarse en el v. 1— Yahvé se convirtió para el oprimido en «poderoso refugio». Sobre el ואתה («pero tú»), que en el v. 7b establece un vigoroso contraste, cf. Sal 3,4; 142,4. En la seguridad que ofrece ahora el recinto de la protección divina, comienza ya la alabanza y la glorificación de Yahvé (v. 8).

9-16 Al sentirse un anciano cuyas fuerzas van desvaneciéndose, el orante suplica ardientemente la asistencia de Yahvé contra sus enemigos (v. 9s; cf. Sal 22,12; 38,22). שׁלך (*hifil*) puede tener también el significado de «abandonar», «entregar», «exponer» (cf. Gén 21,15; Jer 38,6.9; Ez 16,5; M. Cogan, JNES 27 [1968] 133ss). Los designios de muerte que abrigan los perseguidores no son desconocidos para el oprimido. Este se los recuerda a Yahvé (citándolos) para moverle a intervenir. Los enemigos creen que el que ha buscado refugio en Yahvé está perdido sin remedio y ha sido abandonado por Yahvé (v. 11). Por consiguiente, no se ha pronunciado aún el juicio divino. Y, así, las peticiones de los v. 12-13 se entienden como clamor pidiendo ayuda en la desgracia. Pero en los v. 14ss la confianza y la alabanza vuelve a ocupar el centro de atención. El perseguido se aferra a su Dios y sabe perfectamente que su opresión servirá únicamente para acrecentar la gloria del Dios salvador (v. 14). En los v. 15-16 se formulan las primeras manifestaciones del voto de acción de gracias. En la acción de gracias, se «narrará» (ספר) la intervención salvífica de Dios. צדקתך, sinónimo de תשׁועתך, indica la «relación íntima con la salvación». Los que van a dar gracias entran en el templo en procesión solemne (a propósito de אבוא, cf. Sal 118,20).

17-24 En el v. 17 vemos que el cantor es una persona que fue «instruida» por Yahvé, como compositora de himnos, para proclamar todas las maravillas del Señor. Por tanto, el salmista dedica su vida —como quien dice— a los cánticos de alabanza entonados por Israel; conoce las más antiguas fórmulas y melodías en que se glorifica a Yahvé. Ahora, los graves padecimientos de quien está envejeciendo no deben separar de Yahvé al cantor (v. 18), sino que deben convertirle de nuevo en testigo agradecido de las grandes hazañas del Dios incomparable. El salmista se ve a sí mismo integrado en una cadena de tradición que no debe romperse (a propósito de דור יבוא, cf. el comentario a Sal 22,31). El v. 20a podría entenderse perfectamente, en labios del experto cantor (cf. el v. 17) como referencia a la acción salvífica de Yahvé en medio de Israel (cf. el comentario a Sal 22,5ss). En los prodigios que han acontecido en la comunidad consagrada a Dios, se inspira la confianza del que sufre para esperar con seguridad que Yahvé ha de salvarle también a él de la esfera de la muerte. תהמות הארץ («las profundidades de la tierra») son, según la antigua cosmología, las aguas subterráneas del caos por las que pasa el muerto para dirigirse al שׁאול; representan la «esfera de la muerte». Por tanto, el orante se encuentra en angus-

tias de muerte, pero se siente seguro de que Yahvé le va a sacar de ellas... para llevarle de nuevo a la vida. El v. 21 deberá entenderse, seguramente, como petición, porque los v. 17ss no son un cántico de acción de gracias (como piensa H. Gunkel), sino un voto de acción de gracias. גדלתי habrá que entenderlo en el sentido de כבודי (cf. el comentario a Sal 4,3). Si Yahvé restaura el honor del orante, avergüenza a los acusadores y consuela a su siervo, entonces debe brotar la alabanza (v. 22ss). En los v. 22ss reconocemos claramente el voto de acción de gracias que tiende a convertirse en cántico de acción de gracias. A propósito de los instrumentos musicales, cf. K. Galling, BRL, 390s.

Finalidad

La alabanza de Dios llenaba la vida del anciano que recitó y cantó el Sal 71. El tiempo de su vida lo consumió él en los cánticos de alabanza entonados por Israel; cantó las grandes hazañas de Dios y tomó parte, como poeta instruido por Dios, en la tradición sálmica de la comunidad. Pero en la ancianidad ha caído sobre él un grave sufrimiento. Para los que vivían a su alrededor, aquel hombre herido por Dios era como un signo que inspiraba horror (v. 7). Se investigó cuáles podían ser sus delitos; se le persiguió, y se formuló acusación contra él. Sin embargo, dentro del recinto en que se disfruta de la protección divina, se alzan —henchidos de confianza— cánticos de alabanza y un voto de alabanza. El salmo irradia un vigoroso sentido de certeza. El hombre que ha vivido siempre entre los prodigios divinos (v. 20a) y se ha dedicado a alabar las grandes hazañas de Dios, se sentirá también ahora, cuando las fuerzas van desapareciendo, cuando se encuentra en la última gran amenaza, se sentirá también ahora —digo— sustentado y animado por los cánticos de alabanza de Israel (Sal 22,4ss).

ORACION PIDIENDO PARA EL SOBERANO UN REINADO LLENO DE BENDICIONES

Bibliografía: H. Gressmann, *Der Messias*, FRLANT 43 (1929) 15ss; A. R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth. Further Studien in the Relation between Myth and Ritual in the Ancient World* (1935) 71-111; G. von Rad, *Erwägungen zu den Königspsalmen*: ZAW 58 (1940-1941) 216-222; R. E. Murphy, *A Study of Psalm 72/71* (1948); H. Ringgren, *König und Messias*: ZAW 65 (1953) 126s; P. Grelot, *Un parallele babylonien d'Isaïe LX et du Psaume LXXII*: VT 7 (1957) 319-321; P. W. Skehan, *Strophic Structure in Ps 72 (71)*: Bibl 40 (1959) 302-308; J. Schoneveld, *Van de zee tot de zee..., Ps 72,8*: Veritatem in Caritate (1959) 70-75; R. Pautrel, *Le style de cour et le Psaume LXXII*, en *A la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin* (1961) 157-163; P. Veugelers, *Le Psaume LXXII poème messianique?*: EThZ 41 (1965) 317-343; W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (^{2}1975), en esta obra puede verse citada más bibliografía sobre el tema «reinado» («Königtum»), p. 180ss; M. Saebø, *Vom Grossreich zum Weltreich*: VT 28 (1978) 83-91; D. Grimm, *'Jahwe Elohim, der Gott Israels, der allein Wunder tut' (Ps 72,18). Ein Beitrag zur Vorstellung von Gott im Alten Testament*: Jud 35 (1979) 77-83.

1 **De Salomón.**
¡Oh 'Yahvé'[a], confía tus juicios al rey,
y tu justicia al hijo del rey!
2 **Juzgue a tu pueblo con justicia**
y a tus humildes según el derecho.
3 **Traigan los montes**
salvación para el pueblo
y los collados ''[b] justicia.
4 **Haga él justicia a los humildes del pueblo,**
preste ayuda a los pobres
y aplaste a los opresores.
5 **¡'Tenga vida'[c] mientras (brille) el sol,**
mientras la luna (dé su luz),
de generación en generación!

6 ¡Sea como la lluvia que cae sobre las mieses,
como aguaceros que ‘empapan’[d] la tierra!
7 ¡Florezca en sus días la ‘justicia’[e],
y la plenitud de la salvación
hasta que deje de brillar la luna!
8 ¡Sí, reine él de mar a mar,
desde el río hasta los confines de la tierra!
9 ¡Dobléguense ante él ‘sus adversarios’[f],
laman el polvo sus enemigos!
10 ¡Los reyes de Tarsis y las islas
traigan regalos;
los reyes de Sabá y de Seba
paguen tributo!
11 ¡Sí, ríndanle homenaje todos los reyes,
sírvanle todas las naciones!
12 Porque él salva al pobre, cuando éste clama[g],
al humilde y al que no tiene ayuda.
13 Es misericordioso con el débil y el pobre;
salva la vida de los pobres.
14 De la opresión y de la violencia[h]
salva su vida,
porque su sangre es preciosa ante sus ojos.
15 ¡Que viva, y que le den
oro de Sabá!
¡Y que se ore por él constantemente,
y se le bendiga en todo momento!
16 ¡Haya ‘cada vez más’[i] grano en el país;
ondule en las cumbres de las montañas!
¡(Brote) su fruto como el Líbano,
y ‘sus espigas’[j] prosperen
como la hierba del campo!
17 ¡Permanezca su nombre para siempre;
mientras (brille) el sol, florezca su nombre!
¡Y en él bendíganse,
a él ensálcenle todas las naciones!

18 ¡Bendito sea Yahvé ‘’[k], el Dios de Israel,
el único que hace maravillas;
19 y sea bendecido su nombre glorioso en la eternidad;
y llene su gloria toda la tierra!
Amén y amén.
20 Terminan las oraciones de David, hijo de Isaí.

1 a Por ser la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí יהוה en vez de אלהים.

b G^{mss} trasmiten צדקה sin ב; tal lectura se acomoda bien al con- 3
texto. TM: «en justicia» o «por medio de la justicia».

c TM: «¡Que te teman!» es una lectura difícilmente admisible dado 5
el contexto, porque el sufijo de segunda persona tendría que referirse a Yahvé. En un cántico del rey queda excluida tal relación. G interpreta וְיַאֲרִיךְ en el sentido de una oración pidiendo larga vida para el soberano, cosa que es típica de un cántico del rey (complemento: יָמָיו). Cf. Ecl 7,15; Is 53,10.

d TM: «Humedecimiento». Debe preferirse probablemente una 6
construcción verbal. Una de dos: o זרזפו o יַרְזִיפוּ.

e TM: «Florezca el justo en sus días». Sin embargo, vemos por el 7
paralelismo de los miembros, que שלום en el segundo hemistiquio es claramente un nombre (al que correspondería צדק en el primer miembro); esta misma idea reflejan tres manuscritos, G, S y san Jerónimo.

f ציים son los habitantes de la צִיָּה, demonios que habitan en el de- 9
sierto. Este término no encajaría aquí; el paralelismo de los miembros sugiere que ha habido un error de escritura y que debe leerse צָרָיו («sus adversarios»).

g La lectura que ofrecen G, S y san Jerónimo משוע («del rico») 12
sería también posible y tendría sentido. Pero podemos seguir al TM.

h ומחמס no debiera considerarse una adición ni debiera pensarse, 14
por tanto, en suprimir esta palabra.

i Este es el único lugar en que פסת aparece en todo el antiguo tes- 16
tamento. ¿Significa esta palabra «plenitud»? Este significado podríamos derivarlo del contexto. Sin embargo, será preferible leer סָפֹת־בַּר («aumento de grano»). Pero consúltese también G. R. Driver, VT (1951) 249.

j TM: «Prosperarán desde la ciudad». Esta lectura no tiene sentido. En vez de מעיר, habrá que leer עמירו o עמיר (trasposición de consonantes).

k אלהים debe suprimirse por razones métricas. 18

Forma

El Sal 72 se halla bien conservado textualmente y ofrece sólo dificultades insignificantes (cf. *supra*). El metro es irregular. Aparecen sin cesar estructuras trimembres: 2 + 2 + 3 en los v. 1.14; 2 + 2 + 2 en los v. 4.5.6aγb; 2 + 3 + 2 en el v. 4; y 3 + 2 + 2 en el v. 7. En los versos bimembres domina el metro 3 + 3 en los v. 2.6.8.9.12.13.15aγb.16a.17aαβ. El metro 3 + 2 se observa en los v. 10.11; 2 + 2 en los v. 15aαβ.17aγb. En el v. 18 se suceden los metros 4 + 3 y 4 + 4.

El cántico trata de la salvación y prosperidad del rey elegido. Y —principalmente por razones temáticas— debe clasificarse entre los salmos del rey (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 5). Sobre la categoría temática de los cánticos del rey, cf. Introducción § 6, 3, y para la explicación cf. *infra*, «Marco». Ahora bien, los elementos de forma y de estilo de este cántico del rey exigen un examen detallado. Como «intercesión» que es, el salmo en el v. 1 se dirige a Yahvé (cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* [tesis Erlangen 1951] 65ss). Pero muy pronto el cantor del salmo pasa a los deseos que tienen por objeto exclusivamente al rey y que dejan en segundo plano a Yahvé como autor del bienestar y la salvación del rey. En los v. 2ss echamos de menos el *hifil* causativo que sería de esperar. Es factor determinante la exposición del deseo de bendición, que se concibe como algo que tiene efectos inmediatos (cf. «Comentario», a propósito del v. 15).

Un análisis de la estructura revela en primer lugar que los v. 18-20 —como «himno final» y epílogo redaccional de los «salmos de David» (Sal 3-41 y Sal 51-72)— deben separarse del salmo del rey. לשׁלמה debe desligarse también como epígrafe. No es fácil seguir bien la marcha del pensamiento en los v. 1-17. Las repeticiones obstaculizan el desarrollo de los deseos y de las peticiones. No obstante, podríamos señalar la existencia de las siguientes secciones diferentes: v. 1-4.5-7.8-11.12-14.15-17.

Marco

El epígrafe לשׁלמה se explica fácilmente. Muchos enunciados particulares del Sal 72 pudieron haber inducido a los redactores a atribuir a Salomón el canto del rey (cf. los v. 1.8.10.15). Pero el בן־מלך («el hijo del rey», v. 1b) es en sentido amplio el heredero del trono, el sucesor en la línea de la dinastía davídica. La datación histórica tendrá que retroceder en importancia, si tenemos en cuenta la hipótesis de que los salmos reales se recitaban frecuentemente en el culto (S. Mowinckel, H. Gunkel, H. Schmidt, y otros). ¿En qué ocasión se entonaba el Sal 72? Se nos ocurre fácilmente que la ocasión debía de ser la fiesta de la entronización del rey (de Judá) o bien una «fiesta real» que se celebraba en Jerusalén anualmente o a intervalos regulares (cf. el comentario al Sal 2, «Marco», y el comentario al Sal 132). Las referencias a Judá o a Jerusalén podrían deducirse de las alusiones que hace el Sal 72 a la profecía de Natán en 2 Sam 7.

El cántico es indudablemente anterior al destierro y pudiera atribuirse a una época relativamente temprana (cf. W. O. E. Oesterley). Menos convincente es la explicación de R. Pautrel, que refiere el salmo a un soberano extranjero (por ejemplo: Esd 6,10) y que cree que debiera datarse en época posterior al destierro.

Comentario

El Sal 72 comienza con una intercesión en favor del rey (cf. 1-4
Sal 20; 28,8s; 61,7; 84,9s; 89; 132). Se invoca a Yahvé. Lo mismo que en todo el cercano oriente antiguo (lo vemos, sobre todo, en Hammurabi), domina también en Israel la idea de que la ley y el juicio proceden de Dios. המשפט לאלהים («el juicio es de Dios», Dt 1,17). Pero se considera al rey como mandatario de Dios. A él se le confían y entregan las decisiones en materia de juicio y de solución de conflictos: משפטים («juicios»). En el antiguo Israel, el «juez de Israel» era muy probablemente, dentro de la organización tribal, el representante supremo del poder judicial (cf. M. Noth, *Das Amt des 'Richters Israels'*, en *Festschrift für A. Bertholet* [1950] 404-417). Con la instauración de la monarquía, este ministerio se trasfirió al monarca. El rey se convirtió en el juez supremo y en la suprema instancia de apelación (2 Sam 8,15; 1 Re 3,16ss). La dinastía de David dispone en Jerusalén de los כסאות למשפט («tronos de juicio», Sal 122,5). Del rey se espera juicio justo, sentencia sabia y auxiliadora. Y, así, en el antiguo testamento, la esperanza del rey de salvación que había de venir al final de los tiempos está marcada por la idea de que él va a pronunciar un juicio incorruptible y salvador y va a reinar con justicia (Is 11,1ss; 32,1ss; Jer 23,5ss; Zac 9,9). El מלך («rey») recibe de Dios la «justicia». צדקה, el poder de salvación que establece el orden debido, se le «confía» y entrega (נתן) a él. A él se le confía el pueblo de Yahvé (v. 2), por ser el representante y mandatario de Yahvé. Principalmente los עניים, los que se han visto privados de sus derechos, los que no tienen protección y los que necesitan ayuda, y que gozan de especiales privilegios de salvación en el santuario, se han confiado a su ministerio de juzgar con justicia (cf. Introducción § 10, 3). El salmista desea que el rey sea la ayuda de «los pobres» en sus derechos.

La situación cultual puede deducirse del בן־מלך («el hijo del rey») en el v. 1. בן־מלך apunta al príncipe heredero que es instituido en su oficio. Es, pues, evidente que el Sal 72 presupone el acto de entroni-

zación del joven monarca. Todo el salmo da la impresión de que comienza desde ese momento una era de salvación. Estas ideas son características de la fiesta de la entronización. Pero podría pensarse también en una celebración real en la que se celebre repetidas veces la investidura del soberano como mandatario de Yahvé (cf. el comentario al Sal 132).

El reinado benéfico y pleno de salvación es designado por los términos שלום («salvación») y צדקה («justicia») en el v. 3. El salmista espera y desea que una inextinguible plenitud de bendiciones llene todo el país durante el reinado del monarca (cf. sobre el tema de la «plenitud mesiánica de bendiciones», L. Dürr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-jüdischen Heilandserwartung* [1925] 94ss).

También en el ámbito de lo que denominamos «naturaleza» ha de estar activa la צדקה (cf. Jl 2, 23s; G. von Rad, *TeolAT* I, 460). La צדקה conferida al rey se concibe como una esfera dinámica de poder, que se extiende (נשא) sobre todo el país y produce fertilidad; está referida siempre al pueblo (לעם), porque es la fuente que sustenta la vida de una comunidad. En el v. 4 se expresa de nuevo el deseo manifestado en el v. 2: el rey es quien tiene que salvaguardar los derechos de los desvalidos. שפט tiene el significado de «ayudar a conseguir que se haga justicia» (L. Köhler, *TheolAT*³, 14). A propósito de בני אביון, cf. BrSynt § 74c.

Los deseos, peticiones y esperanzas del Sal 72 tienen multitud de paralelos en el concepto de la realeza en el cercano oriente antiguo. Elementos del «estilo palatino», habitual en todos los países, y de la esfera de la realeza sacral fueron adoptados por Israel para celebrar a su soberano en su suprema función como «representante de Yahvé». «La antigua fe yahvista no poseía las posibilidades expresivas necesarias para hablar de un reinado legitimado por Dios; el fenómeno le resultaba demasiado nuevo. El estilo palaciego del antiguo oriente colmó esta laguna» (G. von Rad, *TeolAT* I, 398).

Así, hay que tener en cuenta en primer lugar que, en el cercano oriente antiguo, los reyes recibían de la divinidad el «derecho y la justicia». Hammurabi declara que *Šamaš* le ha confiado las leyes de justicia (H. Gressmann, AOT², 408). La meta y finalidad de su reinado es «que él haga resplandecer la justicia en el país, para que yo entregue a la perdición a los malvados y malhechores, para que el fuerte no haga violencia al débil» (AOT², 381). También sabemos por Ras Shamra que *KRT*, como rey de salvación, hace que reine la justicia y ayuda a que todos obtengan sus derechos (K. H. Bernhardt, *Anmerkungen zur Interpretation des* KRT-*Textes von Ras Schamra-Ugarit*, en *Wiss. Zeitschr.*

d. Ernst Moritz Arndt-Universität Greifswald, Ges.- und sprachwissenschaftliche Reihe 2/3 [1955-1956] 115).

Lipit-Ishtar de Isin se gloría de ser el «rey que ha sido creado para el alto puesto, y que habla con sentido profundo y pronuncia la palabra justa, que es sabio y está lleno de planes inescrutables, que conoce los números, que no descuida nada, que es señor que sabe mandar, que posee un pensamiento insondable, una extensa comprensión..., que ha salido del pueblo, que pone en boca de todos el derecho, que hace que el justo salga siempre victorioso, que en el juicio y en la decisión habla la palabra justa, que sabe mandar sobre todos los países extranjeros... Implanté la justicia para Sumer y Acad» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 129). Cf. también B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* I (1920) 63s.

Los reyes describían su reinado como tiempo de bendición. Y, así, un monarca es ensalzado con el siguiente ditirambo: «*Sămaš* y *Adad*, con sus acertados oráculos acerca de mi señor, el rey, dispusieron un régimen propicio en su reinado, días de derecho, años de justicia, lluvias abundantes, ingentes crecidas de las aguas, buenos precios en el mercado. Los dioses son benignos, hay mucho temor de los dioses, los templos están ricamente adornados... Los ancianos brincan, los niños cantan, las mujeres y las muchachas... se casan... dan la vida a niños y niñas... Los hambrientos están saciados, los que estaban macilentos han engordado, los desnudos están cubiertos con vestidos» (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* I, 67). Este poder de bendición inunda la naturaleza (A. Falkenstein-W. von Soden, 101). Es especialmente ilustrativo el himno de Gudea de Lagash, en el que se celebran por igual la realeza y el templo como fuente de bendición: «...Si imploro de lo alto la lluvia, gran abundancia descenderá del cielo, y el pueblo se alzará contigo en la abundancia. Por la fundación de mi casa llegará la abundancia, los grandes campos de cerales estarán repletos para ti, los canales te traerán el agua de las crecidas...» (A. Falkenstein-W. von Soden, 148, 174).

Es obvio, por tanto, que se va a pedir larga vida para un rey que trae tantas bendiciones (Sal 72,5s). En una súplica dirigida a *Nana* se dice: «Vida eterna y larga, gran abundancia de todo le conceda ella (=la diosa); a *Samsu'iluna*, su predilecto, le conceda ella la luz del sol como lumbrera» (A. Falkenstein-W. von Soden, 239). Cf. también H. Gressmann, *Der Messias*, 17ss; K. H. Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament* (1961); J. Scharbert, *Heilsmittler im Alten Testament und im Alten Orient* (1964); A. Soggin, *Das Königtum in Israel* (1967); G. Sauer, *Die Bedeutung des Königtums für den Glauben Israels*: ThZ 27 (1971) 440-461; K. Seybold, *Das davidische Königtum im Zeugnis der Propheten* (1972).

El salmista —probablemente un poeta de la corte o un pro- 5-7
feta cultual— manifiesta en el v. 5 el deseo de que el rey de bendiciones tenga larga vida y permanezca activo durante mucho tiempo (cf. Sal 89,37s y J. B. Pritchard, ANET, 380c). Igual que

la lluvia fecunda, descienda sobre el país su reinado de bendiciones (a propósito de esta comparación, cf. Os 6,3; Is 32,2). גז en el v. 6 es la hierba segada de las praderas, que pertenece a los privilegios reales siempre que se trata de los bienes de la corona, que corresponden al monarca. Cf. M. Noth, *Das Krongut der israelitischen Könige*, en *Aufsätze zur biblischen Landes- und Altertumskunde* I (1971) 163 nota 13.

רב שׁלום, «plenitud de salvación» (o plenitud de bendiciones, v. 7), se aguarda del rey de Dios, que está sentado junto a Yahvé como representante suyo (Sal 110); más aún, tiene incluso su asiento en el «trono de Yahvé» (cf. 1 Crón 28,5; 29,23; 2 Crón 9,8; 13,8). En lo que se refiere al Sal 72, habrá que tener en cuenta que «la 'paz' significa aquella prosperidad de la tierra y de la nación, del espíritu, del alma y de todos los sentidos, mediante la cual el objetivo fundamental de la vida adquiere forma y permanencia. שׁלום no es ni un sentimiento interno ni una proyección externa, sino que es supremamente una realidad política cuya seguridad depende de Yahvé» (K. H. Miskotte, *Wenn die Götter schweigen* [[3]1966] 284). A propósito de שׁלום, cf. J. J. Stamm-H. Bietenhard, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel* (1959) 31.

8-11 En los v. 8-11 el cantor desea para el soberano un reinado de extensión universal. Sobre esta concepción, cf. el comentario al Sal 2. Parece que מים עד־ים («de mar a mar»; cf. también Miq 7,12; Zac 9,10) es un elemento de la «geografía global» babilónica (B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* II, 111); נהר es el Eufrates (Gén 15,18; 1 Re 5,1; Zac 9,10). En los v. 9ss se habla del sometimiento y homenaje por parte de todos los reyes (cf. el comentario al Sal 2). En el v. 10, del sometimiento de los «países más remotos». El rey establecido por Yahvé ¡llegue a ser el gran rey, el rey del mundo! Tal es el deseo decisivo. Cf. 1 Re 10,1ss; Sal 45,13; 68,30. Los lugares y pueblos mencionados en el v. 10 tienden conscientemente hacia la noción de lo que es más remoto y más extranjero. תרשׁישׁ («Tarsis») habrá que buscarlo indudablemente en el mar Mediterráneo (Gén 10,4; Is 23,1; 60,9; 66,19; Jon 1,3; 4,2). Pudiera tratarse de la remota Tartesos en España; sin embargo, encontramos dificultades en la correspondencia de las consonantes. איים son las islas del Mediterráneo, la expresión simbólica para designar «al mundo situado más al extremo en el occidente» (Is 40,15; 41,1.5; 42,4.10 y *passim* en el Deuteroisaías; cf. KBL 35). שׁבא («Sabá») habrá que buscarlo probablemente en el sur de Arabia. Y סבא («Seba», cf. Gén 10,7; Is 43,3) podría señalarnos hacia el nordeste de Africa.

En los v. 12-14 se recoge de nuevo el tema ya anunciado en los v. 2.4. Pero el rey no aparece solamente como quien ayuda a alguien a que obtenga sus derechos, sino que es presentado incluso como salvador. Se hace cargo de funciones que, en otras partes del Salterio, vemos que son ejercidas únicamente por Yahvé mismo. Como el «brazo extendido» de Dios, el rey interviene y es el salvador del עני ואין־עזר לו (del «humilde y quien no tiene ayuda», v. 12b). La misericordia que salva (יציל, v. 12; יחס, v. 13) caracteriza la acción de Dios. Más aún, incluso el verbo גאל («salvar», v. 14) describe la acción divina (cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* [1940] 32). El carácter precioso y la inviolabilidad de la vida tienen su más excelso defensor en el rey. Sobre וייקר דמם בעיניו («su sangre es preciosa ante sus ojos», v. 14), cf. Sal 116,15; 1 Sam 26,21; 2 Re 1,13s. En sentido supremo y genuino, Yahvé es quien ayuda al pobre en sus derechos. «Esta solicitud de Dios por los pobres se expresa una vez más en quienes aguardan al mesías, el ungido de Yahvé, que hará que se cumpla la voluntad de Dios en la tierra, que se cuidará de los pobres y velará porque se les haga justicia» (G. von Rad, *Bruder und Näschster*, en *Gottes Wirken in Israel* [1947] 245). El rey tiene obligación de cuidar de los pobres. En este sentido, el Sal 72 considera al monarca como el prototipo de la solicitud y atención real y fraterna. «En estas palabras se esboza probablemente la imagen más perfecta de la fraternidad que aparece en el antiguo testamento», afirma G. von Rad comentando Sal 72,12-14 (*ibid.*, 245). Y así, el rey, en su condición de ejecutor de la justicia divina (v. 1), es valorado supremamente con arreglo a su intervención en favor de los que más necesitan su ayuda y la defensa de sus derechos (cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [1975] 261). 12-14

El v. 15 no debe entenderse conjuntamente con el v. 14 ni aplicarse al «pobre». Se halla también descaminada la idea de H. Schmidt de que el poeta, aquí, hace que resuene discretamente «la súplica de una recompensa de oro por el hermoso cántico». En este salmo, que con grandes saltos va repitiendo los mismos temas, el v. 15 se aplica otra vez, seguramente, al rey. ויחי («que viva») recoge de nuevo el deseo expresado en el v. 5. Y ויתן־לו מזהב שׁבא («y que le den oro de Sabá») hace referencia, evidentemente a lo que se dijo en el v. 10. Son muy instructivas las dos expresiones que leemos en el v. 15: יתפלל בעדו («que se ore por él») y יברכנהו («se le bendiga»). Aquí se refleja la manera en que el salmo se entiende a sí mismo. Se trata de una «intercesión» 15-17

(cf. el v. 1) y de un «deseo de bendición» (v. 2ss), teniendo ברך en el Sal 72 el significado de trasmitir al rey שלום y צדקה mediante la palabra eficaz del deseo. El salmista desea ahora que la «intercesión» y la «bendición» se acumulen sobre el soberano תמיד, כל־היום («todos los días», «continuamente»).

El v. 16 recoge otra vez lo que se dijo en los v. 3.7. La prosperidad y la fecundidad de la tierra deben dimanar del monarca como efectos de bendición. El v. 17 enlaza con el deseo del v. 5. Pudiera ser que en este lugar se mencionara el nombre del monarca reinante a la sazón. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que la bendición de Abrahán —la promesa que leemos en Gén 12— se aplica ahora al rey. El monarca lleva sobre sí con sentido universal las bendiciones de Dios.

18-20 Al Sal 72 se le ha añadido un final hímnico y litúrgico. Se ensalza a Yahvé. El es el único que hace maravillas (cf. Sal 136,4). שֵׁם («nombre») y כבוד («gloria») son las majestuosas manifestaciones del *deus praesens* en la palabra y la teofanía. El brillo de la luz de Dios debe resplandecer sobre todo el mundo (cf. Is 6,3; Núm 14,21). Resuenan aquí las concepciones universalistas y las expectaciones de la tradición de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). A propósito de אמן («amén»), cf. E. Pfeiffer, *Der alttestamentliche Hintergrund der liturgischen Formel 'Amen'*: KuD 4, 2 (1958) 129-141.

Finalidad

El Sal 72 contiene una intercesión y un deseo de bendición en favor del monarca elegido por Yahvé. La investigación en materia de historia de las religiones ha mostrado las múltiples relaciones de los diversos enunciados con las concepciones del cercano oriente antiguo. En consecuencia, se ha declarado caduca ya la tradicional interpretación «mesiánica» del cántico. H. Gunkel critica duramente la exégesis eclesial del Sal 72. H. Gressmann atribuye los elevados enunciados del cántico exclusivamente al «estilo de exageración inspirado por la fantasía oriental» (*Der Messias*, 17). H. Schmidt rechaza la interpretación mesiánica y da la siguiente explicación: «El rey ideal de los últimos tiempos no necesita las oraciones y los deseos, y mucho menos el deseo de que haya prosperidad en su reino». Se restringe así enteramente el sentido del salmo a la situación cultual de la entronización del monarca en su tiempo o de la festividad en honor

del monarca. Y W. O. E. Oesterley, en su capítulo titulado «Religious Teaching», nos ofrece únicamente la explicación de que la «conception of kingship» (la concepción de la realeza) que aparecen en el Sal 72 es «an ideal for all time» (un ideal para todos los tiempos).

Desde luego, no podemos aceptar sencillamente la «interpretación mesiánica» tradicional. Y, no obstante, es indudable que el Sal 72 habla del rey salvador de una manera que nos impulsa a reflexionar más intensamente. Los «deseos de bendiciones» que el cantor dirige al soberano reflejan esperanzas relativas a la actividad salvífica del rey elegido e instituido por Dios. Las concepciones del estilo palatino y de la «realeza sagrada» propias del cercano oriente antiguo, señalan una gloria del soberano elegido por Yahvé que trasciende todos los límites. Y no debemos pasar por alto que el monarca, envuelto por la intercesión y los deseos de bendición, no representa «ideal» alguno, sino que es el representante del señorío y reinado de Yahvé. Al monarca se le trasfiere el oficio de juzgar propio de Dios (v. 1ss). Haciendo las veces de Yahvé, el monarca entra como «redentor salvador y misericordioso» (v. 12-14). Eso no es una «exageración» con la mira puesta en un ideal, en tono superlativo. Lo que se desea y espera es que el gobierno del rey se ajuste al señorío y a la actividad salvífica de Yahvé. Los salmistas «atribuyen a la realeza una gloria que, según ellos, Yahvé le ha concedido para siempre» (G. von Rad, *TeolAT* I, 398). Las palabras eficaces del deseo tienden hacia una expectación, hacia una esperanza de salvación, que en el antiguo testamento resalta también en las profecías mesiánicas. Aunque los deseos del Sal 72 se diferencien considerablemente, por su forma y por su tipo, de las profecías, sin embargo la visión profética resalta en ellos. La profecía contempla supremamente la realidad del mundo a la luz de Dios. El cantor del Sal 72 contempla un monarca que reina y presta ayuda como el Dios de Israel lo ha hecho y lo sigue haciendo según el testimonio del antiguo testamento. Por consiguiente, no habrá que restringir la significación del Sal 72, considerándola desde el punto de vista de la historia de las religiones y de la historia de la cultura, ni habrá que diluirla dándole un sentido general. Las esperanzas que se cifran en los deseos de bendición miran hacia el «Salvador de Dios», en quien halla su cumplimiento el «reinado de Dios» en la tierra, en el pueblo de Dios y, al mismo tiempo, el reinado de Dios entre las naciones.

Salmo 73

«TU ME HAS TOMADO DE LA MANO DERECHA»

Bibliografía: P. A. Munch, *Das Problem des Reichtums in den Ps 37, 49, 73*: ZAW 55 (1937) 36-46; G. Kuhn, *Bemerkungen zu Ps 73*: ZAW 55 (1937) 307-308; E. Wurthwein, *Erwagungen zu Ps 73*, en *Festschrift fur A. Bertholet* (1950) 532-549, M. Buber, *Recht und Unrecht, Deutung einiger Psalmen*, en *Sammlung Kostermann, Europ. Reihe* (1952) 39-61; N H. Snaith, *Hymns of the Temple (Ps 42/43; 44; 46; 50; 73)* (1951); H. Ringgren, *Einige Bemerkungen zum 73. Psalm:* VT 3 (1953) 265-272; H Birkeland, *The Chief Problems of Ps 73,17ff*: ZAW 67 (1955) 99-103; E Otto, *Der Vorwurf an Gott. Zur Entstehung der agyptischen Auseinandersetzungsliteratur*, en *Vortrage der orientalischen Tagung in Marburg, Fachgruppe Agyptologie* (1950; 1951); P. A. H. de Boer, *The Meaning of Ps 73,9*: VT 18 (1968) 260-264; H.-J. Kraus, *Psalm 73*: Bethel 11 (1973) 3-12; M. Mannati, *Sur le quadruple* avec toi *de Ps LXXIII, 21-26*: VT 21 (1971) 59-67; T. L. Smith, *A Crisis in Faith. An Exegesis of Psalm 73*: RestQ 17 (1974) 162-184; K. J. Illman, *Till tolkningen av Ps 73*: SEÅ (1976) 41s; R. Chester, *Faith on Trial – Ps 73:* RestQ 20 (1977) 88-92; C L. Allen, *Psalm 73 – an Analysis*: TynB 33 (1982) 99-118; G. Ravasi, *La speranza della salvezza definitiva nei Salmi 49 e 73*: PSV 9 (1984) 82-95.

1 **Salmo a Asaf.**
Lleno de bondad está 'Dios para con el sincero'[a],
'Yahvé'[b] para los que son de corazón puro.
2 **Pero yo casi habría resbalado con mis pies[c],**
por un cabello habrían vacilado mis pasos;
3 **porque estaba celoso de los arrogantes,**
al ver la prosperidad de los impíos.
4 **Porque no tienen sufrimientos;**
'sano'[d] y rollizo es su cuerpo[e].
5 **No caminan en penalidades humanas,**
no son atormentados como otras personas.
6 **Por eso la arrogancia es su collar;**
les cubre (como) un manto de violencia.

7 'Su culpa'[f] sale de la gordura,
su corazón rebosa de planes malvados.
8 Se mofan y hablan con maldad,
desde arriba hablan 'palabra confusa'[g].
9 Alzan su boca al cielo,
su lengua 'se explaya'[h] sobre la tierra.
10 'Por eso el pueblo se vuelve a ellos'[i],
'sorben ansiosos sus palabras'[j].
11 Ciertamente, dicen: «¿Cómo va a saberlo Dios?
¿hay conocimiento en el Altísimo?».
12 ¡Así son los impíos,
acrecientan su poder en medio de felicidad eterna!
13 Completamente en vano guardé puro mi corazón
y lavé mis manos en inocencia
14 y fui atormentado todo el día,
'castigado'[k] cada mañana.
15 Cuando pensaba: Hablaré 'como ésos'[l],
¡habría traicionado a la generación de tus hijos!
16 Y reflexionaba para entenderlo,
¡era un tormento en mis ojos!
17 Hasta que fui al santuario de Dios[m].
Conoceré (allí) su fin.
18 Ciertamente tú los pones en suelo resbaladizo,
haces que se precipiten hacia los engaños.
19 ¡Cómo se han convertido en un instante en objeto de horror!
¡Desaparecidos, perdidos en terrores!
20 Como un sueño, al despertar, 'desaparecieron'[n],
al levantarse se hace oprobio de 'su imagen'[ñ].
21 Cuando mi corazón se llenó de amargura
y en mi interior me consumía,
22 era entonces insensato y sin entendimiento;
(como) ganado era yo ante ti.
23 Pero yo siempre estoy contigo,
tú me has tomado de la mano derecha.
24 Según tu consejo me guías
y después 'en'[o] gloria me recibes.
25 ¿A quién tendría yo en el cielo?
¡Y a tu lado nada deseo en la tierra!
26 Aunque mi cuerpo y mi corazón desaparezcan,
¡'mi roca'[p] y mi porción es 'Yahvé'[q] ''[r]!
27 Porque he aquí: los que se alejan de ti perecen;
tú destruyes a los que se rebelan contra ti.

28 **Pero yo... 'tu cercanía'[s] es preciosa para mí,**
en 'Yahvé'[t] he puesto mi confianza,
para contar todas sus obras.

a TM: לישראל («para con Israel») es una lectura difícilmente 1
admisible, si tenemos en cuenta la división interna de los versos y también por razones de sintaxis. El *parallelismus membrorum* sugiere que leamos לַיָּשָׁר אל en vez de leer לישראל.

b Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en vez de leer אלהים.

c נָטוּי רַגְלָי *(Qeré)* significa literalmente: «Habría llegado a resbalar 2
con respecto a mis pies».

d למותם («por la muerte de ellos»), tendremos que dividirlo en 4
לָמוֹ תָם, perteneciendo למו al primer hemistiquio, y תם al segundo.

e אול aparece sólo en este lugar en el antiguo testamento; la traducción «cuerpo», «vientre» es incierta. G. Kuhn sugiere: «Léase אָהֳלָם, 'indemne y grasienta es su tienda'. Así como en Prov 14,11 se habla de una tienda floreciente, así aquí se habla de un tienda grasienta» (G. Kuhn, *Bemerkungen zu Ps 73*: ZAW 55 [1937] 307-308).

f TM: «Su ojo sale de la gordura». Es una imagen absurda. La lec- 7
tura de G y S עֲוֹנָמוֹ («su culpa») estaría más acorde con el *parallelismus membrorum*, aunque מחלב sigue siendo extraño. G. Kuhn recomienda: «Léase יִצְרָם בלח עינמו, 'su pensamiento (está representado) en el tablero de su ojo'» (ZAW 55 [1937] 307s, cf. el *parallelismus membrorum*, 2 Pe 2,14; Prov 3,3; Jer 17,1).

g En todo caso, el *atnaḥ* debiera colocarse bajo ברע (G, α'); עשק 8
(«opresión») no se ajusta al verbo דבר. Sería preferible leer עקש («retorcido», «trastocado»).

h Habrá que leer sencillamente תְהַלֵּך o מְהַלֵּך. 9

i TM: «Por eso hará volver a su pueblo aquí, y agua de plenitud 10
('en abundancia'?) es sorbida por ellos». El texto se halla corrompido, evidentemente, y sin embargo no lo está tanto como se supone generalmente. Se podría sugerir la conjetura: לָכֵן יָשׁוּב עָם אֲלֵיהֶם.

j La sugerencia, propuesta repetidas veces, de una corrección que leyera: ומליהם יָמֹצוּ לָמוֹ, se ajusta excelentemente al contexto.

k TM: «y mi castigo»; según el *parallelismus membrorum*, sería 14
preferible leer וְהוֹכַחְתִּי.

l En vez de כמו, habría que leer sencillamente כָּהֶם; el v. 15, por 15
tanto, hace referencia al v. 11 y no debiera complicarse mediante la introducción de cambios que interfieran en el sentido.

m También el plural de מקדש es una manera de designar al san- 17
tuario (con sus diversos edificios): Sal 68,36; algunos manuscritos del Sal 74,7; Ez 21,7; 28,18; el plural se entiende, por tanto, «en sentido amplificativo» (S. Mowinckel).

20 **n** TM: «Como un sueño, al despertar; Señor, afrentas tú la imagen de ellos». El texto está corrompido. אדני se halla aquí en lugar de una modificación verbal que suponemos existió originariamente. Será preferible leer אינָם o איננו. Debe trasponerse el *atnah*.

ñ בעיר puede derivarse de עור (KBL 691), pero habrá que leer צַלְמוֹ (referido a חלום).

24 **o** Si no queremos aceptar la propuesta de leer ואַחֲרֶיךָ בְּיָד, que quizás cambia demasiado el texto, entonces habrá que completarlo con ב.

26 **p** El texto necesita que lo ampliemos completándolo; por razones métricas habrá que añadir probablemente צורי.

q Cf. la nota **b**.

r לעולם desborda el metro y, por lo demás, aparece con regularidad en el Sal 73; deberá por tanto suprimirse.

28 **s** Por razones métricas, habrá que leer probablemente קְרָבָתְךָ en vez de קרבת אלהים.

t Por razones métricas, habrá que leer sencillamente ביהוה, en vez de leer באדני יהוה.

Forma

La métrica tiene asombrosa regularidad en el Sal 73. Se observa casi constantemente el metro 3 + 3. Las únicas excepciones las constituyen: el v. 2 (4 + 3), el v. 25 (2 + 3) y el v. 28 (3 + 3 + 3). Tampoco se observan grandes corrupciones en el texto. Pero surgen grandes dificultades a la hora de investigar la forma del salmo. En tiempos recientes se creó al principio una sorprendente unanimidad en cuanto a considerar el Sal 73 como un «poema didáctico», nacido de las tradiciones de la חכמה. Se creyó que el tema de ese «poema didáctico» era el «dogma de la retribución» o la «cuestión de la teodicea» o incluso el «problema de la ley moral natural». Lo cierto en todas estas afirmaciones es, indudablemente, que todo el salmo tiene carácter didáctico y tiene afinidades con los Sal 37 y 49, que pertenecen —de manera que habrá que precisar más— al género de la «poesía sapiencial». No debemos desatender tampoco el hecho de que el Sal 49, que en varios detalles de su contenido trascurre paralelamente al Sal 73, tiene en el v. 4 la fórmula bien destacada: פי ידבר חכמה («mi boca anunciará sabiduría»). Habrá, pues, que partir de que el Sal 73 pertenece a la categoría de la «poesía didáctica» (cf. Introducción § 6, 5). Ahora bien, ¿se limita el salmo a esa categoría de la «poesía didáctica»? Tal es la pregunta que se han formulado recientemente, sobre todo, S. Mowinckel, E. Würthwein y H. Ringgren.

Mowinckel, Würthwein y Ringgren se apartan notablemente de la forma habitual de interpretar este salmo. Consideran el Sal 73 como un cántico profundamente enraizado en el culto. La afirmación עד־אבוא אל־מקדשי־אל («hasta que fui al santuario de Dios», v. 17) se sitúa en el centro de la interpretación. Por eso, los mencionados especialistas abandonan el ámbito de la «sabiduría» y penetran en la esfera del culto. Se descarta, además, la referencia de los enunciados a una persona particular. Würthwein retiene en el v. 1 la lectura ישׂראל, y sitúa el salmo en el contexto de la fe del pueblo de Dios[1]. Ahora bien, el individuo que en el Sal 73 emerge de lo que es llamado ישׂראל (v. 1), es —en opinión suya— «el rey». Una observación de H. Gressmann (*Der Messias* [1929] 61) en el sentido de que el hecho de tomar de la mano, en el v. 23b, es parte del «ritual del monarca» (cf. Is 42,6), se considera como argumento esencial (E. Würthwein, *Erwägungen zu Ps 73*, 542ss). H. Ringgren llega incluso a afirmar «que el estilo y la elección de imágenes de nuestro salmo están determinados por el mito de la fiesta de año nuevo». Pero luego prosigue de manera ya más prudente: «Ahora bien, no se puede afirmar sin más que el salmo en cuestión sea un salmo de año nuevo. Podríamos quizás suponer que el tema del salmo es el rey, y que este habla aquí de su estado de humillación en ciertos momentos de la fiesta...» (H. Ringgren, *Einige Bemerkungen zum 73. Psalm,* 271). Sin embargo, estas interpretaciones cultuales que conducen a una «ideología del rey», se hallan totalmente descaminadas. Lo que hacen es elevar matices a la categoría de base para la explicación de la totalidad del salmo. Eso sí, conviene tener en cuenta la crítica que se hace la definición tradicional del salmo como «poema didáctico». Pero los enfoques iniciales adoptados por H. Gunkel y también por H. Schmidt, habrá que desarrollarlos más prudentemente de lo que vemos que se hace en Würthwein y en Ringgren.

La identificación del Sal 73 como «poema didáctico» no es suficiente por razones obvias. Con razón declara M. Buber que el salmo contiene «descripción, informe y confesión» (M. Buber, *Recht und Unrecht*, 42). Ahora bien, ¿qué significa eso para la determinación del género literario del salmo? E. Würthwein observó que el v. 1 contiene elementos del «cántico de acción de gracias» (cf. Sal 106,1; 107,1; 118,1; 136,1). También el v. 28b señala hacia un informe de las experiencias de alguien que da gracias. Por tanto, hay que recalcar intensamente como compo-

1. También M. Buber, en su traducción y comentario del Sal 73, conserva ישׂראל en el v. 1 (*Recht und Unrecht*, 39ss). Las relaciones entre la persona que habla en el Sal 73 e Israel en su totalidad, que aparece únicamente en el v. 1, se explican místicamente de manera muy singular: «En su sufrimiento individual se ha condensado de tal modo Israel, que lo que él ha tenido que sufrir ahora, lo ha sufrido como Israel» (p. 43).

nentes del Sal 73 la descripción de acontecimientos o el informe sobre experiencias. El Sal 73 es ante todo narración (לספר en el v. 28b) y tan sólo en segundo lugar es enseñanza. Por tanto, habría que tener en cuenta de manera especial el entrelazamiento de la experiencia y de la enseñanza. Además, junto a la intención de ofrecernos una narración que sea una acción de gracias, no deben pasarnos inadvertidas las manifestaciones de confianza (v. 23ss) y los encarecimientos que se hacen de la inocencia (v. 13). Ahora bien, ¿cómo habrá que comprender el «componente de la experiencia»? ¿podremos y deberemos suponer que el fondo de todo ello lo constituye el destino real de una vida? Eso será difícil. Más bien, es significativo de los poemas sapienciales didácticos el hecho de hallarse caracterizados por una estilización autobiográfica (cf. Prov 24,30-34; Eclo 33,16-19; 51,13-16). Sobre el «estilo autobiográfico», cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (Madrid 1985) 55. G. von Rad explica: «No hay duda de que se trata de un recurso estilístico tradicional, del que se servía el maestro de vez en cuando para revestir sus enseñanzas, y con el que se podía abarcar unidades más extensas. A pesar de nuestro interés actual por la biografía de los 'autores' bíblicos, no debemos dejarnos llamar a engaño, porque en todos estos casos difícilmente se trata de vivencias reales; lo menos que se puede decir es que están formuladas de una manera extremadamente convencional» (p. 56). Claro está que el distanciarnos de la concepción de «genuinas experiencias» no debe ser motivo para que no tengamos en cuenta la intención de estilización autobiográfica. Hay que comunicar un acontecimiento, no sólo sabiduría abstracta. Lo que se presenta a través del lenguaje de la descripción de experiencia tiene carácter típico de validez general. A través del medio de la experiencia personal se proclama la verdad suprapersonal. Bajo el signo de esta comprensión básica, dirigiremos ahora nuestra atención al acontecimiento de lo que ha sido experimentado y de lo que se ha sufrido. ¿Qué situación se presupone?

Marco

El cantor del salmo es una persona que sufre graves aflicciones (v. 14.26). En medio de sus tormentos, aquel que se ha visto probado gravemente contempla el bienestar de los impíos y malvados y experimenta una amarga tentación contra su confianza en Yahvé (v. 2ss). El encarecimiento de inocencia en el v. 13 nos permite saber que el salmista se cuenta entre los צדיקים («justos»).

¿Por qué el צדיק («justo») tendrá que padecer, mientras que al רשע («malvado») le va tan bien? Esta era una pregunta de inmensa dificultad que intensificaba el sufrimiento físico hasta los límites de lo intolerable. En medio de esta aflicción, el agobiado por la tentación buscó refugio en Yahvé (v. 28aß); se llegó al lugar donde Dios está cerca (v. 28aα): el santuario (v. 17a). Allí se le notificó al atormentado el «fin» (אחרית, v. 17b) de los malvados. Y, al mismo tiempo, se le concedió por gracia una certidumbre que superaba todo sufrimiento y toda tentación. El Sal 73 relata este acontecimiento maravilloso bajo el signo de la gratitud y con la intención de proclamar —por medio de la confesión y la enseñanza— la victoria sobre la gran amenaza contra la fe.

El salmo debe asignarse a una fecha relativamente tardía. Jer 12,1ss nos indicaría el *terminus post quem*. A propósito de la historia de las tradiciones relativas a esta forma y a este tema dentro de la literatura del cercano oriente antiguo, nos referiremos a la antigua literatura egipcia que se ha dado en llamar «literatura de confrontación» (E. Otto, *Der Vorwurf an Gott*).

Comentario

A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. El Sal 50 1
tenía ya el epígrafe de לאסף («de Asaf»). La colección de salmos de Asaf comienza ahora con el Sal 73 (Sal 73-83).

El Sal 73 comienza con una confesión proclamada en medio de una acción de gracias. El v. 1 no sólo anticipa el tema sino también la superación de las tensiones y tentaciones descritas en el salmo. Todos los que se atormentan con los pensamientos y reflexiones del salmista (v. 2ss), sepan ya desde un principio que sólo bondad muestra Yahvé con los צדיקים («justos»), a quienes en el v. 1 se les llama ישר («sincero», «recto») o ברי לבב («de corazón puro»). A propósito de בר־לבב, cf. el comentario a Sal 24,4. No se dice aún en qué consiste la bondad de Yahvé. Pero la proclamación אך טוב («lleno de bondad») nos permite ver que, con la confesión del v. 1, se ha disipado ya toda incertidumbre acerca de la pureza y la perfección de la bondad de Yahvé. La exclamación de la liturgia de la fiesta de acción de gracias, הודו ליהוה כי־טוב («¡dad gracias a Yahvé porque es bueno!», Sal 106,1 y *passim*) se concretiza en la confesión del salmista, que proclama que todos los que sientan tentación reciben la certeza de que el צדיק («justo»), que es «de corazón puro», no recibirá

de Dios sino cosas buenas (cf. Sal 34,9). A propósito de צדיק, cf. el comentario al Sal 1. M. Buber hace notar que לבב («corazón») es la palabra que domina en todo el salmo (cf. los v. 1.7.13.21.26). El salmista penetra hasta en los más íntimos y recónditos ámbitos de la existencia humana.

La confesión proclamada en el v. 1 expresa la realidad salvífica que se ha sentido gracias a la experiencia del sufrimiento, y que es una realidad siempre válida. Esta frase contiene una verdad imperecedera: una verdad que se afirma para toda vida, y que demuestra su fiabilidad incluso en medio del sufrimiento, y *que por ello queda atestiguada de nuevo para las generaciones* futuras.

2 Bajo la confesión de fe en la perfección —constantemente eficaz— de la bondad de Yahvé, comienza ahora en los v. 2ss la narración de las graves amenazas y tentaciones por las que pasa la confianza en Dios. Desaparece con ello desde un principio toda tendencia a lo dramático. No se describe una ascensión que logre salir de profundidades abismales. El relato está envuelto en la plena certidumbre de la salvación. Sin embargo, por eso mismo es digno de tenerse en cuenta el ואני («pero yo»), que parece ir en la dirección opuesta. Aunque Yahvé se muestra a sí mismo como אך טוב («lleno de bondad»), sin embargo los pasos del orante llegaron a vacilar; estuvo a punto de resbalar. Por consiguiente, se vio en peligro de apartarse del camino y extraviarse, perdiendo de vista la perfección de la bondad de Yahvé. En esta transición del v. 1 al v. 2 debe concentrarse toda nuestra atención. El Sal 73 no contiene un tratado doctrinal teórico sobre la «retribución», sobre «la cuestión de la teodicea» o sobre «el orden moral del mundo». No, sino que aquí hay un hombre que relata cómo estuvo a punto de equivocarse con respecto a la perfección de la bondad de Yahvé para con los צדיקים. El carácter fundamental del relato se explicita en el v. 28. Tenemos ante nosotros una enseñanza en forma de relato. Pero ya desde el comienzo mismo del v. 2 la narración está privada de toda posibilidad de desarrollar un elemento dramático o incluso un elemento trágico. כמעט («casi») habría resbalado el salmista; sus pasos estuvieron a punto de vacilar. Este כמעט atestigua inmediatamente que no ocurrió así. ¡Yahvé no le dejó caer! Con ello hizo Dios que resplandeciera su bondad, incluso en medio de todos los peligros.

3-9 En los v. 3ss un כי («porque») causal comienza a hacernos ver la razón de esa gran amenaza. Incomprensiblemente, la bondad

de Yahvé, que favorece a los ישרים («los rectos», v. 1) dándoles extensa felicidad (שלום) en su vida, se convierte en la prerrogativa de los que se apartan de Dios, de los רשעים (los «malvados» o «impíos»; cf. Jer 12,1ss; Job 21,7). Esto provocaba los celos del salmista, que tiene que soportar en su cuerpo el tormento y la enfermedad (v. 14.26). Los רשעים no tienen sufrimientos (v. 4); están sanos y gordos. No conocen las penalidades de la vida (עמל, v. 5). Esa vida en el estado de bendición del שלום hace que los impíos se sientan seguros de sí mismos y sean arrogantes (v. 6). La alusión alegórica a las joyas nos sugiere que los רשעים son personas ricas. Sin escrúpulos, logran lo que quieren (חמס). De su interior brotan constantemente planes malvados y hechos delictivos (v. 7). Fijémonos en la referencia que se hace al corazón (לבב) de los malvados. Los actos de esos hombres demuestran que su corazón es fuente de maldad y está muy alejado de la צדקה (cf. los términos correspondientes en el v. 1). La expresión דבר ברע («hablar con maldad»), en el v. 8, se refiere probablemente a las palabras de mofa y calumnia de los רשעים, que se alzan a sí mismos por encima de Dios y de los hombres. «Boca» o «lengua» (v. 9) significa lo mismo que «palabra». No se piensa tanto en blasfemias cuanto en palabras orgullosas y altaneras (P. A. H. de Boer, VT 18 [1968] 260ss).

A propósito del v. 9, H. Ringgren hace referencia a un texto de Ugarit (VT 3 [1953] 267): «Un labio hacia la tierra, un labio hacia el cielo, la lengua hacia las estrellas» (*AB II, 2s). Contra el hecho de aducir este texto de Ugarit se pronuncia H. Donner (*Ugaritismen in der Psalmenforschung*: ZAW 79 [1967] 337). El contexto de la frase citada indica claramente que la región de los muertos aparece personificada en *Môt*, el cual —como monstruo mítico— abre sus fauces para devorar a Baal. H. Donner: «Es obvio que ese 'mythologoúmenon' está muy alejado del mundo de imágenes y concepciones del Sal 73...» (p. 337). Podríamos hacer referencia, más bien, a un pasaje del texto «Alabaré al Señor de la sabiduría...». En él se dice: «Si están saciados, entonces se parangonan con su dios. En tiempos de felicidad hablan de ascender al cielo» (H. Gressmann, AOT², 275).

Los רשעים, arrogantes y que hablan «desde el cielo», tienen 10-12
éxito (v. 10). El «pueblo» se vuelve hacia ellos y escucha ansioso sus palabras altaneras. Parecen sentirse superiores a todos. En el v. 11 se cita una significativa declaración de los רשעים. El sentido de esa declaración es claro: Dios no se entera siquiera de lo que está pasando en la tierra; Dios no reacciona (Is 29,15; Ez 8,12; Sal 10,11; 94,9). Lo audaz y descarada que es esa declara-

ción lo vemos principalmente porque a Dios se le denomina עליון (cf. Introducción § 10, 1). Se esboza así una insolencia (*hybris*) sin límites en los v. 6-11 para caracterizar a los רשעים. Sobre todo, se ve claro que el salmista no sólo tiene envidia y celos de lo bien que les va a los רשעים, sino que además esa negación insolente e impune de la actividad del Dios que juzga significa una tentación insoportable. En el v. 12 termina la descripción de los manejos de los רשעים. Ahora el salmista se vuelve a su propio destino.

13-16 אך־ריק («completamente en vano») en el v. 13 se halla en vivísimo contraste con el אך טוב («lleno de bondad») del v. 1. El צדיק, que vive de acuerdo con los mandamientos divinos, no tiene respuesta. En su vida no se manifiesta la bondad de Yahvé en forma de שלום. La obediencia del צדיק es ריק: vacía, huera, sin eficacia y sin que se vea por ningún lado la intervención de Dios. Cf. principalmente Mal 3,14: מה־בצע כי שמרנו משמרתו («¿qué provecho hay en que guardemos sus ordenanzas?»). El encarecimiento de la propia inocencia con renovada alusión al לבב («corazón), a la pureza de corazón (cf. el v. 1), da intensidad a la pregunta y carga sobre ella un peso insoportable: ¿dónde está la bondad de Dios? La costumbre de lavarse las manos forma parte de los ritos corrientes del juramento de purificación. El agua, como símbolo de lo puro y de lo purificador, lava las manos y testifica la pureza (Sal 24,4; 26,6). A propósito de esta costumbre, cf. Dt 21,6; Is 1,16; Mt 27,24. Así que el salmista, mediante un juramento de purificación, ha hecho ver bien a las claras que sus graves sufrimientos (v. 14) no deben atribuirse a yerros que haya cometido. Está padeciendo, a pesar de ser inocente. Cf. a propósito, Sal 17,3ss; 26,6ss. Los verbos נגע («atormentar») y יכח («castigar») indican graves padecimientos físicos. ¿Será ese padecimiento la respuesta de Dios a la conducta obediente? Había peligro en todo ello de que el orante resbalara y cayera (v. 2). Se despertó en él la tentación de hablar como los רשעים (v. 15a), de negar igual que ellos la reacción eficaz por parte de Dios (v. 11). Pero era un camino de desesperación por el que no se debía caminar. Si aquel hombre, en medio de sus padecimientos, hubiera «renunciado» a Yahvé (cf. Job 2,9), entonces habría negado y traicionado la actividad salvífica de Yahvé en favor de los miembros del pueblo de Dios. דור בניך («la generación de tus hijos») designa la íntima pertenencia (adopción) de los miembros del pueblo elegido a Yahvé (cf. Dt 14,1). La «nube de testigos» (Heb 12,1) que rodean al que sufre, no es

algo que pueda desatenderse. Ellos son la garantía de la confesión proclamada en el v. 1. Aquel hombre, a pesar de sus sufrimientos, no puede zafarse de la indiscutible realidad de la actividad salvífica de Dios en Israel (cf. el comentario a Sal 22,5s). Y, así, la acción de Yahvé se convierte en misterio insondable. Reflexionar acerca de él constituye un tormento insoportable (v. 16). Se ha tocado fondo. Todos los esfuerzos del intelecto han fracasado sin esperanza.

El giro decisivo se produce en el santuario de Dios, en el 17-20
lugar donde Dios está cerca (v. 28a). מקדשי־אל no son «los misterios santos de Dios» en sentido abstracto (así piensan R. Kittel y M. Buber), sino el ámbito del santuario (cf. Sal 68,36; Ez 21,7; 28,18). En ellos ha penetrado el salmista para lograr un esclarecimiento y recibirlo en el lugar de la presencia de Dios (v. 28a). ¿Durará para siempre la felicidad de los רשעים, y el tormento del צדיק terminará alguna vez? Con esta pregunta en sus labios penetra en el santuario aquel hombre que sufre. Investiga la אחרית («el fin»). ¿Qué es la אחרית? Se entiende por ella, indudablemente, el resultado definitivo («la soluzione», G. Castellino), el suceso final que ha de dilucidarlo todo, la manifestación visible de un hecho que se halla todavía oculto (cf. Lam 1,9; Dt 32,28s; Is 47,7). Con razón afirma Chr. Barth: «La manifestación visible de esa realidad es objeto, en los salmos, de tensa expectación; nos atreveríamos a decir: de escatológica expectación» (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 110). A la luz de la realidad de Dios se revela «algo que es final y definitivo» en el sentido más profundo de la palabra: una verdad que hace eclosión a través de todas las ocultaciones y contradicciones de la vida y de la historia. Este descubrimiento lo aguarda el salmista tensamente (v. 17b). Lleno está ahora de certidumbre el conocimiento que ese hombre que sufría ha adquirido (v. 18-20): los רשעים, por muy seguros que se sintieran de sí mismos y por arrogante que fuera su actitud (v. 6ss), se encuentran ahora en «terreno resbaladizo». Se hallan inminentemente ante una grave caída (a propósito de la imagen, cf. el v. 2). Su felicidad no es más que una felicidad aparente. Ante el brillo de la realidad de Dios, desaparece de repente el terreno firme en que parecía asentarse la vida de los רשעים. Este descubrimiento ha impresionado tanto al salmista, que inquiría las disposiciones supremas de Dios, se le ha revelado de manera tan inmediata, que él, con estilo profético, anuncia en forma de cántico fúnebre, como si ya

se hubiera realizado, la caída y perdición de los רשעים (cf. Am 5,1ss; H. Jahnow, *Das hebräische Leichenlied im Rahmen der Völkerdichtung* [1923]). Como un rayo, el juicio divino, convertido en certeza indubitable, cae sobre la aparente felicidad de los impíos. Irrumpen súbitamente el terror y el espanto. Aquella apariencia tan imponente se desvanece como un sueño. Los v. 18-20 contienen de hecho un desvanecimiento profético de ilusiones engañosas a la luz de la אחרית divina. A la luz de la realidad suprema de Dios se desploma el mundo de la insolencia (*hybris*). Habrá que suponer una de dos: o que el salmista recibió una revelación divina o que se vio confrontado con la realidad de Dios mediante una teofanía (cf. Job 40,1ss). El secreto del Sal 73 es que, desde una nueva dimensión, se da información y se comunican decisiones sobre la acción divina de reinar con justicia. Lo que en este mundo no se puede demostrar empíricamente, se ilumina y trasparenta con las luces de la profecía. En casi todos los salmos se insiste siempre en que Yahvé da prueba de su poder y de su bondad en medio de la vida de este mundo. Pero el Sal 73 proclama proféticamente, sobre la base de la אחרית, una certidumbre suprema que no es visible (cf. los v. 25ss).

Por eso, es sobrepasar trivialmente los límites de los v. 25ss reconocer o buscar una prueba inmanente, como H. Schmidt nos dice a propósito de los v. 18ss: «Al parecer, el salmista tuvo que haber visto la caída fulminante de alguno, tal vez a causa de un ataque cardiaco sobre las losas del atrio del templo, o que se puso enfermo y languideció y tuvo que pedir ayuda a Dios, a quien había blasfemado... El poeta contempló el final de uno de esos locos llenos de vanidad. Y entonces supo: ¡No, esa condición no tiene nada de envidiable!». Esta interpretación, tan inspirada por la fantasía, no hace justicia a la índole del Sal 73.

21-22 Aunque en los v. 21-22 vuelva a hablarse (como en el v. 16) del tormento de andar cavilando acerca de los misterios insondables del ocultamiento de Dios, sin embargo no debemos trasponer estos versículos. El v. 16 se orienta a la revelación de lo que son en realidad los רשעים, revelación que se efectúa en los v. 18-20. Y los v. 21.22 se orientan hacia la gran certidumbre que el orante adquiere para sí mismo. Es de muchísimo efecto la descripción de la ceguera anterior del orante que se manifiesta por dos veces, y sobre la que realza claramente el prodigio de la certidumbre. En los v. 21s se describe con viveza inusitada, para las posibilidades de expresión de la lengua hebrea, lo penoso que es reflexionar acerca del problema de la vida, ese problema de tan difícil solución: la amargura que se siente en el interior,

el estarse consumiendo a sí mismo en el centro de la existencia, ese centro donde tiene su sede la reflexión, y la sordera oscura de quien corre peligro de perder la razón (v. 22).

No obstante, en los v. 23ss aparece una confianza que vence 23-25
al mundo. Lutero tradujo este ואני («pero yo»), que contrasta vivamente con lo anterior, por un *dennoch* («a pesar de todo»). Esta traducción no corresponde al texto. La oración de predicado nominal no expresa una obstinación de la fe, no expresa un acto audaz de superación, sino un estado: «Pero yo siempre estoy contigo». En el santuario, que es el lugar de la presencia de Dios (v. 17a.28a), el salmista siente en lo más íntimo esa realidad inmutable (cf. el v. 1): A ti te pertenezco. «Tú me has tomado de la mano derecha». El v. 23b quiere decir ante todo: Yahvé se ha acercado de manera sensible a quien se consideraba a sí mismo perdido y abandonado; le ha dado a conocer la certidumbre de que él pertenece a Dios, y ha intervenido para salvarle antes de resbalar (v. 2). Pero hay más: el tomar a alguien de la mano derecha es una acción que indica claramente —como señaló muy bien H. Gressmann, y fue el primero en hacerlo, a propósito de Sal 73,23 (cf. *supra*)— que se concede un puesto de honor, el puesto que en el ritual de reyes le corresponde al monarca, según el ceremonial del cercano oriente antiguo. El gran rey era tomado de la mano derecha por la divinidad (Is 45,1). Ahora bien, a partir del Deuteroisaías, ese simbolismo, inspirado en las prerrogativas reales, salió de esa esfera y se convirtió en expresión de que se concedía un puesto de honor y de que había una comunión directa de salvación entre Yahvé y el «siervo de Dios» (Is 42,6), más aún: incluso entre Yahvé e Israel (Is 41,13). El cantor del Sal 73 recoge esta expresión. Pero considerar por este motivo que se trata de un rey es una exageración que no tiene en cuenta los enunciados principales del salmo: una exageración que lleva consigo el afán de querer pensar según el esquema de la «ideología de la *divine kingship*». Asimismo, las afirmaciones que vienen después del v. 23 nos permiten ver que el salmista no puede hablar sino en elevadísimas imágenes y palabras acerca del prodigio nada intuitivo de su comunión con Dios. El sabe muy bien que, en medio de todas las «injusticias» visibles, que son una tentación para la confianza en Dios, él se halla guiado por Dios (v. 24). Aquel hombre que sufre está tomado de la mano por Dios (v. 23b) y se halla guiado por el plan de Yahvé (que sobrepasa todo lo que el hombre pueda pensar: Is 55,8ss). Y camina así hacia un final glorioso. אחר («después») en el v. 24b corres-

ponde a אחרית («fin») en el v. 17b. Al orante, que anhelaba claridad (v. 17b), Dios le ha revelado el final y, con ello, también el hoy y el mañana de su vida asaltada por la tentación: בכבוד תקחני («en gloria me recibes»). לקח es el término técnico para describir el «arrobamiento» (cf. Gén 5,24; 2 Re 2,1ss; Sal 49,16). El acontecimiento milagroso de un arrobamiento se refiere únicamente de Enoc y Elías en el antiguo testamento. Enoc fue «arrobado» (o Dios se lo llevó con él), porque «caminaba con Dios» (Gén 5,24). Y ahora el orante se siente seguro de que toda su aflicción y sus tormentos «se acabarán» por una repentina intervención de Dios. «Los salmistas han trasplantado el término del ámbito de la historia de milagros al terreno de la piedad personal y de la expresión personal de la misma», comenta M. Buber. Así como el rayo del terror divino que todo lo consume arranca y destruye la base misma de la vida de los רשעים (v. 18ss), así también Yahvé en כבוד (es decir, en el fenómeno de la luz de su manifestación gloriosa) recoge y se lleva consigo al צדיק. Esa es la אחרית[2]. ¡Un milagro sin igual que cambia todas las circunstancias visibles de la vida! Al salmista se le ha revelado la nueva y suprema dispensación de Dios. Se aguarda una unión con Yahvé, que ni siquiera la muerte física será capaz de suprimir ni interrumpir (cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 150). Está bien claro lo que el salmo quiere acentuar: no se puede enjuiciar la vida según las apariencias del instante. Lo que nosotros llamamos «realidad» necesita una nueva y suprema revelación. Hay que dirigir la mirada hacia el fin (אחרית). Ese fin es el futuro de Dios, la manifestación de su acción suprema. En la sabiduría, la אחרית es, en el sentido de «la solución del problema», el final y terminación de una cosa, el fin de un proceso (cf. Ecl 7,8). Pero este aspecto no basta. Tiene que llegar a estar claro que en la אחרית del Sal 73 se trata de la acción personal de Dios, de la suprema intervención y actividad de Yahvé. El concepto de «escatología» iría demasiado lejos para designarla a menos que se explique exactamente lo que se entiende por ese concepto.

2. En los comentarios y monografías aparecen numerosas exégesis que ven aquí una confesión de fe en la inmortalidad y en la vida futura (cf. una visión de conjunto en Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, 162s). Es notable entre todas esas interpretaciones el prudente juicio de Calvino: «*Kabod/gloria*, quae (meo iudicio) ad aeternam vitam restringi non debet, sicuti faciunt quidam: sed totum felicitatis nostrae cursum complectitur, a principio quod nunc cernitur in terra: usque ad finem, quem speramus in coelo» (*In librum Psalmorum Commentarius*, sobre Sal 73,24).

La pregunta: מי־לי בשמים («¿a quién tendría yo en el cielo?»), en el v. 25a, es como una confesión de fe: fuera de Yahvé no hay nadie en la esfera divina del mundo celestial que pueda ayudar al orante en su necesidad. Habrá que pensar aquí en concepciones mitológicas, relacionadas con lo que en el mundo antiguo se consideraba como «los santos del Altísimo», los poderes celestiales (cf. el comentario a Sal 16,2 y Ex 15,11 según G y S^h, y cf. sobre todo Job 5,1). Cuando el salmista declara luego en el v. 25b que junto a Yahvé no desea nada más en la tierra, entonces con esta confesión de fe se rechazan todas las demás esperanzas de שׁלום (cf. los v. 3ss).

Se ha dicho a propósito del v. 26, y con razón, que se trata 26
en él de un aspecto del cumplimiento del primer mandamiento (W. H. Schmidt, *Das erste Gebot*: ThEx 165 [1970] 42). La verdad se ha hecho patente por la אחרית, y con ello han quedado relativizadas todas las bendiciones inmanentes a este mundo (cf. el comentario a Sal 63,4). El vacío (ריק, en el v. 13a) se ha llenado gracias a la plenitud de la comunión con Dios: una plenitud que rompe y sobrepasa toda la mundanidad de acá abajo. Ahora aquel hombre que sufre gravemente no aguarda ya ser sanado; renuncia a cualquier manifestación de clemencia que pudiera producirse en este mundo (v. 26); por encima de todo desfallecimiento corporal, tiene él puesta su mirada en la אחרית, en la indestructible certidumbre que dimana de esa perspectiva y que asegura en el presente la comunión con Dios: «Mi roca y mi porción es Yahvé». A propósito de צורי («mi roca»), cf. el comentario a Sal 15,5; 18,3. A propósito de חלקי («mi porción»), cf. el comentario a Sal 16,5-6. «La palabra 'porción' (חלק) es la interpretación más ajustada. Originariamente significa la porción del campo (Dt 10,9; Núm 18,20); por lo que al referirla a Yahvé tiene el sentido general de base para vivir, para mantenerse (Sal 16,5)...» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, 150). Yahvé ha llegado a ser para el orante la razón de su existencia: esa razón que no vacila sino que permanece firme. Con esta interpretación del v. 26, habrá que reflexionar sobre la explicación prudente que da E. Jenni de לעולם: «Así, *le'ōlām* por sí solo, en Sal 73,26, no debe considerarse absolutamente como una prueba que aquí se diera de la esperanza en la inmortalidad, aunque sigue siendo posible que esa esperanza —nueva en aquel tiempo— se expresara con ayuda de locuciones de las que se disponía hace ya bastante tiempo» (ZAW 65 [1953] 20).

Los v. 27-28 contienen la síntesis del conocimiento y de la 27-28
certidumbre adquiridos en los dos pasajes de los v. 18-20.23-26.

Los רשעים, que se apartan de Yahvé y apostatan de él, perecerán. Pero el צדיק alaba lleno de agradecimiento la cercanía de Dios y la comunión con Dios, que se han hecho patentes en el santuario (v. 17a).

Finalidad

B. Duhm resume el sentido de todo el cántico, declarando: «El Sal 73 demuestra que para el entendimiento ordinario el problema de la retribución no se podía resolver, en este caso, sino con ayuda de la idea de la inmortalidad...». Esta explicación desplaza considerablemente de su centro las afirmaciones del salmo. Lo que se estudia y resuelve no es un problema situado en la esfera de la comprensión. Y no es tampoco la idea de la inmortalidad la que preocupa aquí a un sabio y le hace sumergirse en reflexiones teóricas. La interpretación tradicional, al observar que en el Sal 73 hay elementos de la חכמה, se precipita en su afán de aducir una interpretación gnostizante. De este modo, lo intelectual se sitúa en el centro de la atención; no se reconoce la naturaleza de los acontecimientos. Se pasa por alto el hecho de que en el Sal 73 se narra un acontecimiento. En efecto, se nos habla de una aflicción existencial, que va intensificándose hasta llegar al borde de la locura. En un aislamiento desvalido y en una soledad suprema, un hombre lucha por conseguir la certeza de la comunión con Dios. ¿Estaré yo con Dios? ¿responde Dios a mi obediencia y mi confianza? Esta es la pregunta decisiva que se agita impetuosamente a través de todo el salmo. Si el que está sufriendo la tentación mira a su alrededor en el mundo, en la esfera de la vida que puede abarcarse con la mirada, entonces se da cuenta de que los destinos están distribuidos de una manera que casi le hace perder la fe en Dios. La felicidad es para el loco vanidoso y para el arrogante despreciador de Dios, mientras que el siervo de Dios tiene que soportar graves tormentos. Todo el mundo visible es una misma contradicción contra el Dios justo. Pero el salmista no une su voz al coro de los que con frivolidad menosprecian a Dios (v. 11.15). Busca refugio en el lugar de la presencia de Dios (v. 28), en el santuario (v. 17). Allí es donde se le revela la verdad suprema de Dios: esa verdad que lo echa todo por tierra. Los arrogantes despreciadores de Dios caen en la perdición, pero yo estoy con mi Dios; y aunque el cuerpo y el alma desfallezcan, yo estoy en comunión profundísima con Dios y preveo mi arrobamiento «en gloria». El Sal 73 rompe aquí una barrera que está claramente fijada en otras partes del nuevo testamento.

La אחרית no es sólo la «solución de un problema», sino que es también el final determinado y asegurado por la acción de Yahvé: el final que produce un giro y un cambio en los aspectos de la realidad. Ahora bien, todo lo que el hablante del salmo sufrió y todo aquello sobre lo que él reflexionó, se narra ahora y proclama en el pueblo de Dios como descripción, relato, confesión de fe y enseñanza. Una «vida ejemplar» (M. Buber) se representa en poesía didáctica mediante una estilización biográfica. Y esta «vida ejemplar» se asienta en la constante fidelidad salvífica de Dios (v. 1.15b), que está activa en Israel y que ha demostrado su poder incluso junto al abismo de la desesperación. El salmista ha llegado a ser plenamente consciente de ello y está seguro de esta verdad, a saber, que puede permanecer junto a Dios; que Yahvé es el fundamento de su vida: un fundamento sólido como una roca y que permanece para siempre. Ni siquiera la muerte es capaz de destruir esa comunión de vida, concedida graciosamente por Yahvé. El motivo del arrobamiento (v. 24) tiene a este respecto significación especial: «Ese poder para acoger a una persona en ámbitos de vida enteramente distintos y del más allá, es algo que se ha atribuido a Dios desde siempre. Para Dios, la muerte no era una frontera que limitase su poder» (G. von Rad, *Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod*, en *Gottes Wirken in Israel* [1974] 207).

La comunidad de la nueva alianza leerá y comprenderá el salmo teniendo a la vista el hecho de que Jesucristo es el «lugar» de la presencia de Dios (v. 28), con quien y en quien se revela la realidad de la gracia divina y del juicio divino. Jesucristo es en sí mismo el giro decisivo; él es «el supremo, el definitivo», por quien todas las opiniones acerca de la fe y de la vida, adquiridas a partir del mundo visible, se ven derribadas. En él experimenta el cristiano el milagro de la comunión con Dios, esa comunión que supera todos los padecimientos e incluso la muerte (Rom 8,25-39).

«¿POR QUE, OH YAHVE, NOS HAS RECHAZADO PARA SIEMPRE?»

Bibliografía: J. L. McKenzie, *A Note on Psalm 73 (74),13-15*, Theol. Stud. (Maryland) II (1950) 275-282; F. Willesen, *The Cultic Situation of Psalm 74*: VT 2 (1952) 289-306; O. Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* (1953) 76-84; P. R. Ackroyd, *Some Notes on the Psalms*: JTS NS 17 (1966) 392-399; J. A. Emerton, *'Spring and Torrent' in Psalm 74,15*, VT Suppl. 15 (1966) 122-133; P. R. Ackroyd, נצח – εἰς τέλος: ExT 80 (1968-1969) 126; L. Vosberg, *Studien zum Reden vom Schöpfer in den Psalmen*, EvThBeih 69 (1975); W. A. Young, *Psalm 74. A Methodological and Exegetical Study* (tesis Iowa 1974); A. Lalière, *Yhwh et la mer dans les Psaumes*: RHPhR 56 (1976) 253-275; J. J. M. Roberts, *Of Sings, Prophets, and Time Limits. A Note on Ps 74,9*: CBQ (1977) 474-481; M. Dahood, *Vocative* Lamedh *in Ps 74,14:* Bibl 59 (1978) 262-263; G. E. Sharrock, *Psalm 74. A Literary-Structural Analysis*: AUSS 21 (1983) 211-223; J. A. Emerton, *Leviathan and* ltn. *The Vocalisation of the Ugaritic Word for Dragon*: VT 32 (1982) 241-247.

1 Un *maskil*. De Asaf.
¿Por qué, 'oh Yahvé'[a], nos has rechazado para siempre?
¿Por qué se enciende tu cólera contra las ovejas de tu pasto?
2 ¡Acuérdate de tu comunidad, la que adquiriste desde antiguo,
la que tú redimiste para ti como la tribu de tu propiedad!
¡Del monte Sión, donde has puesto tu morada!
3 ¡Levanta tus pasos[b] hacia las ruinas eternas!
El enemigo ha arrasado del todo el santuario.
4 Tus adversarios rugían en tu lugar de celebración,
plantaron sus estandartes 'en el medio'[c].
5 'Lo derribaron a hachazos, como el que corta ramaje'[d]
en la espesura del bosque 'con su hacha'[e].
6 'Tus obras de talla las hicieron pedazos'[f], todas ellas,
(las) destruyeron con el hacha y la azada.
7 Prendieron fuego a tu santuario[g],
profanaron hasta los cimientos la morada de tu nombre.

8 Se dijeron a sí mismos: ¡'Vamos a destruir el lugar de ellos'[h],
a 'arrasar'[i] todos los templos de Dios en la tierra!
9 No vemos señales para nosotros; ya no hay profetas;
entre nosotros no hay nadie que sepa: hasta cuándo.
10 ¡Oh 'Yahvé'[j]!, ¿hasta cuándo podrá blasfemar el adversario?
¿podrá el enemigo envilecer tu nombre para siempre?
11 ¿Por qué retiras tu mano,
'mantienes'[k] en el pecho tu mano derecha?
12 'Pero tú, oh Yahvé'[l], eres mi rey[m] desde los tiempos antiguos,
tú que realizas actos de salvación en la tierra.
13 Con tu poder estremeciste el mar,
quebraste las cabezas de los dragones sobre las aguas.
14 Aplastaste la cabeza de Leviatán,
lo diste por comida a 'los tiburones'[n].
15 Tú abriste la fuente y el torrente,
tú secaste ríos inagotables.
16 Tuyo es el día y tuya es también la noche,
tú has dispuesto la lumbrera y el sol.
17 Tú has establecido todas las zonas de la tierra,
el invierno y el verano tú los hiciste.
18 ¡Piensa en ello: el enemigo, oh Yahvé, afrenta
y el pueblo insensato blasfema tu nombre!
19 ¡No abandones a la 'muerte'[ñ] el alma que 'te confiesa'[o],
no olvides para siempre la vida de tus afligidos!
20 ¡Mira el pacto, porque están llenos
los escondrijos de la tierra de 'gemidos'[p] y violencia!
21 ¡No vuelva avergonzado el oprimido,
haz que el pobre y el necesitado alaben tu nombre!
22 ¡Levántate, oh 'Yahvé'[q], defiende tu causa,
acuérdate de que el necio te injuria ''[r]!
23 ¡No olvides el vocerío de tus adversarios,
el tumulto de tus enemigos, que se alza constantemente!

1 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה en vez de leer אלהים.

3 **b** El G leyó כַּפֶּיךָ, y el S, עֲבָדֶיךָ. Pero debemos seguir el TM.

4 **c** La lectura del TM: «Pusieron sus señales como señales» es extraña y se debe probablemente a una dittografía. Según el paralelismo de los miembros, pudiera leerse aquí בתוכו (P. Joüon, *Mélanges de la Faculté orientale à Beyrouth* 6, 192). A propósito del v. 4 pudiéramos tener en cuenta también y estudiar la sugerencia de crítica textual formulada por P. R. Ackroyd, JTS 17 (1966) 392ss. Después de suprimir אתות, Ackroyd lee: שָׁאֲגוּ צֹרְרֶיךָ בקרבו – במועדךָ שָׂמוּ אותתָם («Your ad-

versaries roar in the midst (of it), in your assembly place they have their signs»: Tus adversarios rugen en medio, en el lugar de tu asamblea tienen ellos sus estandartes).

d TM: «El fue conocido como quien levanta hachas en medio del 5
espesor del bosque» (M. Buber: «Era de verse cómo alguien, en alguna parte, prepara el golpe levantando hachas contra las ramas de los árboles», es una traducción muy artificial). El texto está corrompido. Parece que la obra de destrucción de los enemigos se compara aquí con la actividad del leñador. Si se toma como punto de partida esta observación evidente, entonces —en vez de leer יודע— podría leerse, por ejemplo, יגדעו («talaron»). Continuaría luego la comparación. Quizás: כמביא לו עָלֶה («como alguien que viene a por ramaje»).

e Aquí, para terminar el verso, tendría que seguir ahora קרדמו

f TM: «Y entonces (*Ketib*: ועת; *Qeré* y algunos manuscritos. 6
ועתה), sus obras de talla, todas ellas, las destruyeron con hacha y azada». En vez de leer פתוחיה («sus obras de talla»), G y σ' leyeron פְּתָחֶיהָ («sus puertas»), y S leyó פְּתָחִים. El texto está corrompido. En primer lugar, habrá que leer probablemente פתוחיך (en consonancia con el sufijo del v. 4a). Además, es indudable que en el v. 6a falta un verbo (cf. también el metro). Tal vez, al principio, en sustitución de ועת, haya que poner el verbo כתתו.

g Algunos manuscritos ofrecen aquí el plural; cf. el comentario a 7
Sal 73,17.

h La lectura del TM: «su descendencia, toda ella» es una lectura 8
imposible. Más atractivo es el texto sugerido por H. Gunkel נוהם נִכחיד. נָוה se refiere a la morada de Dios: Ex 15,13; 2 Sam 15,25; Jer 25,30.

i La lectura del TM: «arrasaron» es una lectura imposible, si tenemos en cuenta el contexto; son los enemigos los que hablan. Por eso, hay que leer נשרף (G, σ', S).

j Cf. la nota **a**. 10

k TM: «pon fin»; basándonos en מקרב חֵיקְךָ (así *Qeré*, algunos 11
manuscritos, G, σ', T), conviene leer כלֶאָה.

l En el v. 12 comienzan expresiones de confianza, entonadas en 12
forma de himno. Por la disposición del v. 13, podemos suponer que también el v. 12 debió comenzar por אתה o por ואתה. La redacción elohística sustituyó evidentemente lo que debió de ser la forma original: ואתה יהוה.

m G (מַלכנו) y S (מלך) corrigen el sufijo, que en el TM se refiere a un solo cantor en primera persona.

n La lectura del TM: «al pueblo, a los chacales» es una lectura que 14
no tiene sentido. Las correcciones לעם ציים («a la jauría de los chacales») o לציים לַעַס («como comida para los chacales», así J. Wellhausen) son recursos traídos un poco de lejos. Es razonable KBL 715 (siguiendo a Low): לעֲמלצי יָם («para los tiburones»).

19 ñ La lectura del TM: «No entregues a las fieras el alma de tu tórtola» difícilmente será la lectura original. La terminación de estado constructo de לחית es problemática. Se ha sugerido לְחַיּוֹת o לְשַׁחַת. Pero lo mejor será leer: לָמָוֶת (Schrader, TSK 41 [1868], 632).

o Siguiendo a algunos manuscritos, a G y a S, será preferible leer תּוֹדְךָ.

20 p TM: «Porque están llenos de escondrijos del país, los lugares de violencia». Después de מלאו esperamos, además de חמס, una segunda palabra que describa los problemas del pueblo afligido. נאות, dado el contexto, sería una palabra muy extraña. Tal vez fuera preferible leer תַּאֲוָה וְחָמָס.

q Cf. la nota **a**.

22 r כל־היום debe eliminarse por razones métricas. Se trata probablemente de una adición para dar mayor vigor.

Forma

El texto del Sal 74 está corrompido en muchos lugares y puede reconstruirse únicamente mediante conjeturas. Este hecho impone la mayor reserva en todos los comentarios que se refieran a la imagen total del salmo. El metro es irregular. Predomina el metro 4 + 4, que difícilmente podrá subdividirse en versos breves de 2 + 2 (en contra de lo que opina W. O. E. Oesterley): v. 1.3.8-10.12-20.22.23. Los v. 4.5 deben leerse según el metro 4 + 3; los v. 7.11.21 según el metro 3 + 4. En el v. 6 se observa el metro 3 + 3, y el v. 2 es muy probablemente un verso trimembre (4 + 3 + 3), a no ser que aquí, como es muy posible, se hubiera suprimido un hemistiquio.

El Sal 74 se cuenta entre los cánticos de oración de la comunidad del pueblo (cf. Introducción § 6, 2, Iβ). La estructura del salmo la estudió muy bien C. Westermann (comparándolo con los Sal 79 y 80) en un esquema acertado (C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* [1953] 36). Debe tenerse en cuenta en el Sal 74 la sección central, que tiene forma de himno (v. 12-17) y que glorifica las acciones salvíficas de Yahvé (v. 12). La mirada retrospectiva que contempla la anterior actividad salvífica de Yahvé en favor de su pueblo se desarrolla como «relato en forma de alocución hímnica»: F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 196ss. Esa visión retrospectiva está muy bien combinada, por sus ideas y por su forma, con las descripciones de las desgracias que se hacen en la תפלה entonada por la comunidad del

pueblo. Podrían observarse las siguientes secciones marcadas por su sentido: v. 1-2.3-8.9-11.12-17.18-23.

Marco

Los cánticos de oración de la comunidad tienen ordinariamente su *Sitz im Leben* en una ceremonia de lamentación celebrada en un lugar santo (cf. Jl 1,13ss; H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4). Las lamentaciones del Sal 74 tienen por motivo la destrucción del santuario. Es de suponer, pues, que en un lugar santo se celebrara una ceremonia de lamentación en la cual se hiciese memoria periódicamente de la destrucción del lugar de culto (cf. H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung Deuterojesajas* [tesis Bonn 1953] 104-123; H.-J. Kraus, BK XX § 3). Está descaminada la explicación que da F. Willesens en el sentido de que «el salmo está relacionado con el culto real, es decir, con Jerusalén» (VT 2 [1952] 306). Willesen se basa en paralelos aislados con las lamentaciones babilónicas y cananeas por la agonía del dios-rey para hacer una trasposición extensa del cántico hacia la esfera de lo mítico; las ideas básicas para determinar el género del salmo quedan excluidas por él.

Ahora bien, la cuestión más discutida es la siguiente: ¿a qué época corresponde el salmo? ¿a qué destrucción del santuario de Sión se hace referencia (v. 2) en el salmo? La mayoría de los exegetas opinan que el Sal 74 refleja los acontecimientos de la época de los macabeos. Se aducen tres argumentos: 1. las declaraciones del Sal 74, en su totalidad, armonizan muy bien con pasajes como 1 Mac 2,6; 4,38; 2 Mac 5,16.21; 8,35; 2. sobre todo, el lamento por no haber ya profecía (v. 9) se explica muy bien en relación con la época de los macabeos (1 Mac 9,27; 4,46; 14,41); 3. contra la hipótesis que atribuye el salmo al período que siguió inmediatamente al año 587 a. C., habla el hecho de que no se haga mención alguna del destierro (H. Gunkel). ¿Son sólidos estos argumentos? H. Gunkel, en el debate, hace notar lo siguiente: «Un argumento decisivo contra la época de los macabeos es el hecho de que el salmo no diga nada de que el templo haya sido consagrado a alguna otra divinidad, y de que se haya intentado arrebatar su religión a los judíos». Pero habrá que ser muy prudentes al basarse en el «argumento del silencio». Esta prudencia se impone también con respecto al tercer argumento (cf. *supra*). Ahora bien, con respecto al segundo argumento habría que señalar que la carencia de profecía no indica necesariamente que se trate de la «época posterior a Malaquías» (cf. 1

Sam 3,1; Ez 7,26; Lam 2,9). Y, por lo que respecta al primer argumento, podría afirmarse también con buenas razones que el Sal 74 puede armonizarse con las noticias que tenemos acerca de la destrucción del santuario en el año 587 a. C. (cf., por ejemplo, 2 Re 25,9ss; 24,13). Y, así, principalmente H. Schmidt se expresó en favor del período siguiente al año 587 a. C. (también E. Janssen, *Juda in der Exilszeit* [1956] 19). Esta explicación se apoya en un hecho importante, que nos hace olvidar también el silencio del salmo acerca del destierro: el Sal 74 se entona mucho tiempo después de la destrucción del templo (v. 1.3.9; cf. también el Sal 79, «Marco»). Por tanto, habrá que tener en cuenta el tiempo entre el año 587 y el año 520 a. C. Si pensamos que durante esa época tuvieron lugar constantemente ceremonias de lamentación (Jer 41,5ss; Zac 7,1ss; 8,18ss), entonces —basándonos en los v. 1.3.9— nos acercaremos más al año 520 a. C. para la datación de ese salmo que al año 587 a. C.

Pero lo inseguro del texto no nos permite pronunciarnos de manera definitiva. Habrá que estar abierto a todas las posibilidades.

Comentario

1-2 A propósito de משׂכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5.

Las lamentaciones introducidas por למה presuponen en la mayoría de los casos una situación extraordinariamente grave y penosa para el orante o los orantes. Esa pregunta angustiada es tan antigua como el mundo; se halla en el cántico de oración del individuo (Sal 10,1; 22,2 y *passim*). Israel tiene conciencia de haber sido abandonado y rechazado por Dios. La duración de la calamidad es ya insoportable (לנצח). La «cólera encendida» de Yahvé se dirige contra «las ovejas de su pasto» (a propósito de esta expresión, cf. Jer 23,1ss; Sal 79,13; 95,7; 100,3 y el comentario a Sal 23,1). La *pregunta y la lamentación del v. 1 van seguidas* por la interpelación que se hace en el v. 2. La עדה («comunidad») del pueblo elegido es ya «desde antiguo» propiedad de Yahvé. El verbo קנה (en ugarítico, *qny*) atestiguaba originalmente la acción (mítica) de producir y crear (P. Humbert, Qānā *en Hebreu biblique*, en *Festschrift für A. Bertholet* [1950] 259-266). El pueblo elegido pertenece ya «desde su nacimiento» a Yahvé, pero por el acto del «redentor» (גאל) se ha convertido en el pueblo propiedad de Dios (a propósito de גאל, «redimir», cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* [1940] 36). Por el v. 2b se ve ya claramente que el cántico de lamentación y

súplica, entonado por la comunidad, va a versar especialmente sobre el «monte Sión».

Se suplica y se invoca a Yahvé para que levante sus pasos (cf. también קומה en el v. 22 y el comentario a Sal 7,7-10). Obviamente, la imagen que está detrás de todo esto es que Yahvé —como «rey» (v. 12) y «juez» (v. 22)— se alza con su majestuosa e inmensa figura por encima de las alturas y hace su aparición en Jerusalén: Miq 1,3; Is 6,1s. Yahvé ha de intervenir contra los enemigos que han asolado el santuario. קדש se refiere aquí, con toda seguridad, al templo: 1 Re 8,8; Sal 20,3; 60,8; 150,1; Mal 2,11. Sobre la sintaxis del v. 3b, cf. BrSynt § 144. 3-8

En el ámbito de la presencia de Dios (como se ve por una *llamada cultual del antiguo testamento a la oración) hay que observar* solemne silencio (Hab 2,20). Ahora bien, los enemigos rugían como leones en el recinto sagrado (v. 4; cf. también Lam 2,7). מועד es el «lugar de la celebración» (cf. el comentario que se hace sobre Lam 2,6 en BK XX, 38s). Los enemigos plantaron allí sus «estandartes». No está claro si אות significa aquí las «banderas de guerra», los «estandartes» (Núm 2,2ss), o si se trata de símbolos religiosos. Como el templo ha quedado destruido completamente por el fuego (v. 7a), habrá que pensar más bien en «estandartes de guerra». La costumbre del oriente antiguo de erigir las insignias religiosas de la divinidad victoriosa en el lugar de culto del pueblo sojuzgado, no pudo suceder dada la total destrucción.

En los v. 5-8 se describe la labor de destrucción de los enemigos. El salmista evoca actos de maldad de los que él mismo debió ser testigo presencial y que se le grabaron profundamente. Como hace el leñador en la espesura del bosque, aquellos soldados destrozaron a hachazos las valiosísimas obras de talla del templo. Se trata aquí o de preciosas tallas sobredoradas, de las que se habrían apropiado los ejércitos enemigos, o de adornos de marfil, como los que se han encontrado en las excavaciones efectuadas en Samaria (G. E. Wright, *Arqueología bíblica* [1975] 101ss). Después prendieron fuego a los muros del templo. El lugar de la presencia de Yahvé, la morada del שם, fue profanada hasta los cimientos (a propósito de שם, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 31). Pero no fue suficiente: el ansia de destrucción de los enemigos no conoció límites. El v. 8 cita los planes de destrucción, que además de arrasar el templo de Jerusalén, quieren extenderse también a todos los templos de Dios en la tierra. Lo que se denuncia en el v. 8 corresponde muy bien a la desenfrenada ansia de conquista

y destrucción que caracterizaba a las grandes potencias del oriente antiguo, y que pretendía abatir cualquier pretensión de dominio por parte de dioses ajenos. La expresión בארץ («en la tierra») debe entenderse en sentido universal, como se ve por el amplio contexto.

A propósito de Sal 74,8 se ha afirmado a menudo que en este pasaje se habla de las «sinagogas esparcidas por todo el país». Pero esta interpretación difícilmente podrá mantenerse. מועד está caracterizado por el v. 4a, y designa el lugar de culto donde se halla situado el templo (v. 3b.7a). Además, sería extraño que se denominase a las sinagogas מועדי־אל («lugares de celebración del culto divino»). Y, finalmente, el movimiento del pensamiento en los v. 3-8 señala con todo relieve una desenfrenada labor de destrucción, que rebasa con mucho los confines del pueblo de Dios. A propósito del problema, cf. K. Galling, *Erwägungen zur antiken Synagoge*: ZDPV 72, 2 (1956) 163-178.

Por lo demás, es digno de tenerse en cuenta el hecho de que en los v. 3-8 se mencione sólo una fase del proceso de destrucción. Esto correspondería a las impresionantes «instantáneas» que hallamos también en el libro de las Lamentaciones. Los acontecimientos que se han quedado especialmente grabados en la memoria por haberlos presenciado con los propios ojos, se sitúan en el centro de la atención, dejando al margen otros acontecimientos. Esta forma de exposición es la fuente de todos los problemas y dificultades de carácter histórico. Quien en este punto desee probar algo basándose en el «argumento del silencio», desconocerá las leyes que rigen la composición de esas «lamentaciones», las cuales —con descripciones incesantemente nuevas de todas las facetas— quieren expresar lo terrible que fue un acontecimiento.

9-11 En los v. 9-11 se desarrolla ahora el verbo זנחת («has rechazado», v. 1a). Y al final de la primera sección principal de la lamentación, se escucha de nuevo la angustiada pregunta introducida por למה (v. 11, cf. el v. 1). La עדה («comunidad») está completamente abandonada y rechazada por Dios. Esa comunidad no ve ya «señales». אותות son aquí las «señales de la revelación» por medio de las cuales Yahvé anuncia su intervención (cf. C. A. Keller, *Das Wort* OTH *als Offenbarungszeichen Gottes* [1946]). Quizás se piense, en sentido muy especial, en las «señales» que se dan en tiempo de «guerra santa» (cf. Jue 6,17; Is 7,11.14). Pero el lamento אין־עוד נביא («ya no hay profeta») quizás debiera entenderse en el sentido de 1 Sam 3,1; Ez 7,26 y Lam 2,9. Falta en la comunidad cualquier testimonio por el que Dios anuncie su intervención actual e histórica. El tiempo de espera y expectación es ya demasiado largo. Si hubiera que pen-

sar en los tiempos que precedieron al año 520 a. C., entonces convendría recordar que también las Lamentaciones dejan sentir todo el ardor de sus quejas sin que haya una respuesta de Dios, sin «oráculo de salvación». En el v. 10 la comunidad que se lamenta apela al honor de Dios. El no puede permitir que se envilezca y se blasfeme su nombre continuamente. יד («mano») y ימין («la mano derecha») en el v. 11 son símbolos de la intervención cercana y poderosa de Dios.

12-17 Mediante una sección central, de carácter hímnico, en los v. 12-17, se interrumpe el cántico de oración y de petición de la comunidad. Como puede deducirse del v. 12 (מלכי, «mi rey», cf. Sal 44,5), un solista canta esos versículos hímnicos. Es característica la introducción de cada una de las frases por אתה («tú»). La glorificación hímnica en el marco de un cántico de oración incluye un llamamiento a Dios y, al mismo tiempo, expresa la confianza en el poder salvífico de Yahvé como מלך מקדם («rey desde los tiempos antiguos», v. 12a; acerca de מלך como predicado que se aplica a Dios, cf. Introducción § 10, 1). El salmista quiere enumerar los actos salvíficos (ישועות) realizados por Dios. Se ha cuestionado constantemente si los v. 13ss hacen referencia al mito del origen del mundo (la batalla contra el dragón primordial, que representa el caos existente antes de la creación), o si aluden a los acontecimientos de la historia básica de Israel (paso del mar Rojo, paso del Jordán: Ex 14,21s; Jos 3,16). Pero difícilmente habrá que decidirse aquí entre una cosa u otra. Aunque es indudable que predominan los elementos míticos, hay también —con toda seguridad— en los v. 13ss ideas tomadas de la historia de la salvación de Israel en los tiempos antiguos. Ambos complejos se han compenetrado mutuamente (cf. O. Eissfeldt, *Baal Zaphon, Zeus Kasios und der Durchzug der Israeliten durchs Meer*, Beiträge zur Religionsgeschichte des Altertums 1 [1932] 30). El v. 13 alude al mito de la batalla contra los dragones. לויתן («Leviatán») fue aniquilado por la «divinidad creadora», que es al mismo tiempo la divinidad real (sobre el motivo, cf. también el Sal 93). Mediante la escisión de la tierra el creador hizo luego que surgiera la fuente y el torrente (cf. Sal 104,10; Ex 17,6). Ríos que nunca se extinguían quedaron secos (Jos 3,16); pero, en lo que respecta a נהרות איתן («ríos inagotables»), habrá que pensar más bien en aguas míticas, que se mencionan como contraste con el desierto, al que se describe como ya vencido en el v. 15a. En las manos de la divinidad creadora y de soberanía real se hallan el día y la noche (cf. el Sal 104,19). מאור (en el paralelismo quiástico) significa la luna, la luminaria de la noche.

También el v. 17 nos permite ver que los v. 13ss se refieren primeramente al Dios creador, cuyos actos en los tiempos primordiales iluminan los acontecimientos de la historia de la salvación.

H. Gunkel, en su obra *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1985), explicó el tema de la «victoria sobre el océano primordial» derivándolo de la mitología babilónica. En Babilonia, el dios-rey Marduk es quien vence y aniquila al dragón y crea así las condiciones necesarias para la formación y ornato del mundo (cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 41ss). Pero recientemente han aparecido en el horizonte los textos ugaríticos. Estos suscitan nuevas investigaciones. En estas investigaciones se halla la observación de que la «serpiente fugitiva» *ltn* debe compararse con לויתן (Sal 74,14; Is 27,1). El texto dice sí:

k tmḫṣ ltn bṯn brḥ
tklj bṯn 'ḳltn
šljṭ d šb't r'šm (cf. *Syria* 12 [1931] 357).

Después de efectuar estudios críticos preparatorios, H. Donner propone la siguiente traducción:

«Cuando tú golpeaste a la serpiente fugitiva *ltn*,
destruiste a la serpiente enroscada,
al 'poderoso' de siete cabezas,
(entonces... el cielo como el cinto
de tu vestidura. Pero yo comí...
...de manera que morí)».

H. Donner se expresó con mucha prudencia acerca de la relación de textos del antiguo testamento con la mitología ugarítica: «En conjunto, no se podrá decir más que lo siguiente: en la franja siro-palestina habitada por cananeos hubo un repertorio de concepciones míticas que pudieron formarse diferentemente en distintos tiempos, en distintas circunstancias y en diversos lugares. A través de la población cananea de Palestina, Israel tomó elementos de ese repertorio, lo mismo que lo habían hecho los poetas míticos ugaríticos del norte. Eso es lo que existe en común» (H. Donner, *Ugaritismen in der Psalmenforschung*: ZAW 79 [1967] 338-344).

18-23 En el v. 18 se reanuda de nuevo el tema del v. 10b. Otra vez comienzan las peticiones y las lamentaciones. עם נבל («pueblo insensato») son las personas que desafían las acciones de Dios (cf. el comentario a Sal 14,1). Y, así, el cántico de oración comienza a hablar sobre las aflicciones internas del pueblo de Dios, y establece un contraste entre los «confesores» (cf. תורך, en el v. 19a) y el עם נבל. Son «confesores» todos aquellos que ensalzan los «actos de salvación» (ישועות) de Yahvé, incluso en los mo-

mentos en que se sienten abandonados y rechazados por parte de Dios (v. 12-17); son los ענוים, que confían por entero en Yahvé, y en medio de su propia condición de desamparo, se acogen al privilegio del lugar en que Dios está presente (cf. Introducción § 10, 3). Algunas peticiones del cántico de oración individual se trasfieren a la comunidad (v. 19ss). La comunidad entera se siente como עני y אביון (v. 21b). Para implorar la intervención de Yahvé, se apela al pacto (ברית, v. 20), recogiendo ideas de la teología deuteronómica. Se designa a Yahvé como «juez» y se le pide que intervenga (cf. el comentario a Sal 7,7ss; Is 51,9). En todo ello se hace memoria constantemente de los oprobios y profanaciones que debieran mover a Yahvé, hace ya mucho tiempo, a intervenir.

Finalidad

El himno de la sección intermedia (v. 12-17) se destaca claramente del cántico de oración de la comunidad. El Dios de Israel es «rey» y creador del mundo. Es ilimitado el poder de aquel que venció a los poderes de los tiempos primordiales: ים, לויתן y נהר, y que mantiene con su mano toda la vida de la creación. En medio del profundo dolor por el abandono y el rechazo de Dios (v. 1), la comunidad mantiene firme su confianza en los actos de Dios, que son actos de creación y de salvación. La comunidad ve intuitivamente el poder de la ישועה (la «salvación») por los actos divinos de la creación. Esto se halla en consonancia con la predicación del Deuteroisaías y podría constituir un elemento antiquísimo y tradicional del culto.

En la lamentación se presentan ante Yahvé, por medio de imágenes, las calamidades que se sufren. Pero las peticiones giran siempre en torno a una sola idea principal: el honor de Dios, el nombre de Dios ha quedado afrentado y envilecido por la destrucción efectuada por los enemigos y por la incredulidad del «pueblo insensato» (עם נבל, v. 18). Y, así, la oración del salmo no espera más que una cosa: que Dios restaure su propia honra. Y a esta petición principal confluye el otro deseo de que los que se mantienen fieles y confiesan los «actos de salvación» (ישועות) de Yahvé, no tengan que retirarse avergonzados (v. 21). Pero incluso en esta última petición se trata de la honra de Dios. No podemos menos de ver la importancia eclesiológica del salmo.

Salmo 75

YAHVE VIENE A JUZGAR

Bibliografía: S. Mowinckel, *Psalmen-Studien* III. *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (1923) 47ss; E. Wiesenberg, *A Note on* מזה *in Psalm LXXV, 9*: VT (1954) 434; E. Beaucamp-J. P. de Relles, *Psaume 75 (74) La coupe de Yahwé*: Feu Nouveau 8, 16 (1965) 21-27; J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit Israels*, WMANT 35 (1970) 117s; M. Dahood, *The Four Cardinal Points in Psalm 75,7 and Joel 2,20*: Bibl 52 (1971) 397, E. Beaucamp, *Voie nouvelle pour l'exégèse du Ps 75*, en *Stud. Hieros. B Bagatti* II (1975) 44-46.

1 Para el director del coro. *'Al tašhet.* Salmo de Asaf. Cántico.
2 Te alabamos, oh 'Yahvé'[a], te alabamos.
Los que 'invocan'[b] tu nombre, cuentan tus maravillas.
3 «Cuando yo escoja el tiempo oportuno,
celebraré juicio justo.
4 Aunque tiemble la tierra con todos sus habitantes,
yo mismo he consolidado sus columnas». Sela.
5 Dije a los enfurecidos: ¡No os enfurezcáis!
A los malvados: ¡No levantéis el cuerno!
6 ¡No levantéis a lo alto vuestro cuerno,
no habléis atrevidamente 'contra la roca'[c]!
7 Porque ni del este ni del oeste
ni del desierto (llega) 'exaltación'[d].
8 ¡No! ¡'Yahvé'[e] es el juez!
A uno lo humilla, a otro lo ensalza.
9 Sí, en la mano de Yahvé hay una copa:
vino espumoso, bien sazonado;
y él lo pasa de uno 'a otro'[f],
aun los posos tienen que sorber;
todos los malvados de la tierra[g] tienen que beber.
10 ¡Pero yo 'me gozaré'[h] para siempre,
tañeré en honor del Dios de Jacob!
11 'El'[i] hará pedazos todos los cuernos de los impíos;
se elevan a lo alto los cuernos de los justos.

2 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה, en vez de leer אלהים.

b TM: «Y cercano está tu nombre, ellos cuentan...». G y S leen וקָרֹא בשמך ספר. Esta variante nos hace ver que el TM decía originalmente: קרא בשם. Será preferible leer וקֹראי בשמך.

6 **c** TM: «No habléis con el cuello cosas atrevidas» (cf. Job 15,26). Esta lectura difícilmente será correcta. El G dice: κατὰ τοῦ θεοῦ. Por las consonantes se deduce que la lectura original debió ser בַּצוּר.

7 **d** TM: «Del desierto de las montañas». Pero el versículo siguiente nos sugiere que veamos en הָרִים una forma de רום o de הרים. Lo mejor será leer el infinitivo *hifil*: הָרִים.

8 **e** Cf. la nota **a**.

9 **f** G: ἐκ τούτου εἰς τοῦτο. Esta lectura correspondería a un texto hebreo מזה אל־זה.

g Pero, a propósito del v. 9, cf. también G. R. Driver (VT [1951] 249); E. Wiesenberg, *A Note on* מזה *in Psalm LXXV,9*: VT 4 (1954) 434.

10 **h** La lectura del TM: «proclamaré», sin objeto de la acción verbal, es una lectura extraña. Sera preferible leer אָגִיל (cf. G, Hab 3,18 y el pasaje paralelo según el *parallelismus membrorum*.

11 **i** Según el v. 8, אגדע es una lectura imposible. La primera persona del singular surgió probablemente por influencia del v. 10. Habrá que leer יִגָּדַע.

Forma

El metro ofrece irregularidades en el Sal 75 que se explican por la alternancia de voces en el cántico. Predomina desde luego el metro 3 + 3: v. 5-7.9b-11 (comenzando en אך־שמריה en el v. 9). El v. 9a consta de tres miembros: 3 + 3 + 3. Además, hay que leer el v. 3 según el metro 2 + 3, el v. 4 según 4 + 3, y el v. 8 según 2 + 2.

Para determinar la forma del salmo y el grupo al que pertenece, es necesario efectuar antes un análisis de crítica de la forma. Comienza con el singularísimo v. 2, en el que —en vivísimo contraste con el tema del juicio, que caracteriza al Sal 75— resalta el estilo hímnico. En primera persona del plural reconocemos un coro o la voz de la comunidad. Pero habrá que preguntarse: ¿a qué maravillas o prodigios se hace referencia? Se explica, por tanto, la perplejidad: «¿Dónde tiene su marco tal fórmula o se trata de una expresión que aparece una sola vez? La respuesta a esta pregunta tendrá que permanecer completamente en suspen-

so» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 208).

Los v. 3.4 forman un todo; deben deslindarse bien de lo que sigue. Porque en los v. 3.4 no cabe duda de que es Yahvé quien habla: él anuncia su intervención para juzgar. Claro que habrá que combinar esos dos versículos con los v. 5-11, por cuanto el hablante profético (o profeta cultual) que deja oír su voz en los v. 5-11 debió ser también el que había trasmitido las palabras de Yahvé. El discurso profético contiene advertencias, que en parte tienen carácter de ultimátum, pero que en todos sus detalles hacen referencia a la sentencia de Yahvé expresada en los v. 3.4. Es curiosa, luego, la exclamación hímnica que aparece en el v. 10; podría ser también una explicación de lo que se dice en el v. 2. Porque en el v. 10 —en el contexto del anuncio de juicio— la locución hímnica se comprende únicamente como doxología de juicio. Acerca de la «doxología de juicio», cf. F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*, en *Gottes Recht* (1961) 155ss. Es obvio interpretar también el v. 2 a la luz de esta determinación de la forma. Todos los detalles se estudiarán y explicarán en el «Marco».

Marco

En las interpretaciones que se hacían antes del salmo, lo primero que se intentaba era penetrar en la situación histórica del mismo. Pero después resaltaba muy pronto la comprensión escatológica (Duhm, Stade, Gunkel). Recientemente, S. Mowinckel propuso una interpretación cultual del salmo y explicó el Sal 75 recurriendo al mundo de ideas que acompañaban a la «fiesta de la entronización de Yahvé» (cf. *PsStud* III, 49). En su ensayo *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* (1927), H. Schmidt se adhirió primero a esta interpretación cultual (p. 31s). También A. Weiser entiende el Sal 75 como «fragmento de una liturgia cultual».

Pero, en su comentario, H. Schmidt ofreció luego una interpretación cultual diferente. En ella toma como punto de partida el género literario del cántico de acción de gracias que se observa en los v. 2.10-11, e interpreta el salmo como fragmento litúrgico de una fiesta de acción de gracias, que hace referencia a un juicio divino, a una ordalía (cf. Núm 5,11ss), en el santuario. Aunque no podremos hablar de un «cántico de acción de gracias», sin embargo la hipótesis del acto del culto tiene suma probabilidad.

Habrá que admitir que se trataba de una liturgia en la que ocupaban el punto central el anuncio profético-cultual de un juicio y una doxología de juicio. Cf. J. Jeremias, WMANT 35 (1970) 117ss. No podemos afirmar con seguridad si esa liturgia iba acompañada de un rito de lamentación. Para la clasificación del Sal 75 —un salmo de profecía cultual— dentro de la historia de las formas y del culto del antiguo testamento, cf. J. Jeremias, 118s. Es particularmente importante la referencia a los pasajes paralelos de Hab 2,1-3; 3,2-19.

Comprender la situación es un intento de reconstruir el *Sitz im Leben* del acontecimiento del culto divino. Será muy difícil determinar la fecha de composición del salmo. Pero son dignas de tenerse en cuenta las referencias que hace J. Jeremias a la época tardía de la monarquía, sobre todo si tenemos en cuenta los pasajes paralelos que se encuentran en el libro de Habacuc.

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre אל־תשחת, cf. Introducción § 4, n.º 22. Acerca de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. Y sobre שיר, cf. Introducción § 4, n.º 1.

2 El salmo comienza con un cántico de alabanza entonado por la comunidad. Inicialmente podría pensarse que el versículo hímnico nos permitiría reconocer la continuada alabanza de las grandes hazañas y maravillas obradas por Yahvé, y que se podría comparar con Sal 74,12ss. Pero el perfil del comienzo hímnico se ve más claramente por el contexto, especialmente a la luz del v. 10. El cántico de alabanza entonado por la comunidad es la alabanza de la doxología de juicio, en la cual se honra y glorifica el gobierno justo de Yahvé (cf. Jos 7,19). El comienzo hímnico es signo de que «se está justificando a Dios» («Deum iustificare», Lutero).

3-4 El preciso momento en que ha de intervenir Yahvé queda reservado para la libre decisión divina. Tal es, primeramente, el contenido de la declaración pronunciada por Dios. Sin transición de ninguna clase se nos trasmite esa declaración divina (cf. también el comentario a Sal 46,11). מועד es el «plazo fijado» (cf. Sal 102,14; Hab 2,3; Eclo 33,10). Yahvé «echará mano (לקח) del tiempo fijado» y ejecutará un «juicio justo». El viene a juzgar (cf. Sal 96,13; 98,9). מישרים designa la «rectitud» y la «equidad» con que se pronuncia el juicio. Es difícil responder a la pregunta

de si מועד se refiere a un tiempo escatológico o a un tiempo que va a comenzar pronto. Seguramente, esta alternativa está mal planteada. Porque la venida de Yahvé es siempre una cosa «final» y «definitiva». El juez se halla a la puerta (Sant 5,9). La comunidad ha adquirido esta certidumbre mediante la palabra de Yahvé (trasmitida proféticamente). Aunque la tierra tiemble y vacile (cf. Sal 18,8; 46,4; Is 24,18; Job 9,6), es decir, aunque todos los fundamentos y ordenaciones de la existencia comiencen a estremecerse, Yahvé no permitirá que el mundo creado por él escape de su dominio. El juez del universo es el Creador del universo (cf. Introducción § 10, 1). Dios ha consolidado las «columnas» en las que se asienta la tierra firme (cf. el comentario a Sal 24,1-2 y a Sal 104,5).

La declaración de Yahvé se convierte inmediatamente, den- 5-8
tro del círculo de los sacerdotes y profetas cultuales, en ocasión de seria exhortación y advertencia. La palabra de advertencia en los v. 5ss tiene carácter de ultimátum (cf. el comentario a Sal 2,10s). El juez se halla a la puerta. Ahora se pronuncia una seria advertencia contra los «enfurecidos» (הוללים): ¡No os enfurezcáis (ya)! Cf. a propósito de הוללים, Sal 5,6; 73,3. Se piensa en los רשעים (los «malvados»), que orgullosamente «levantan el cuerno». קרן («cuerno»), en el lenguaje simbólico del oriente antiguo, significa «fuerza», «poder». Como se ve claramente por el v. 6, los רשעים, con insolencia (*hybris*) desmedida, se alzan en las alturas contra Dios, se alzan contra la «roca». Cf. Sal 73,9ss. Arrogantemente se alzan contra el עליון, contra el juez (cf. Sal 73,11 e Introducción § 10, 1). Sobre צור («roca») como término para designar a Yahvé, que es refugio de los que se hallan bajo alguna amenaza, cf. el comentario a Sal 15,5; 18,3; y también 1 Sam 2,2; Dt 32,4. Los רשעים, evidentemente, niegan la cercanía del juez: su cercanía en el tiempo y en el espacio (v. 3.7). Localizan la residencia del juez del mundo en ámbitos alejados, pudiendo referirse ממדבר («del desierto») a la tradición, difundida sobre todo en el norte de Israel, según la cual Yahvé tiene su trono en el Sinaí (cf. el comentario a Sal 68,8ss). Todas esas expectativas de los רשעים han quedado aniquiladas por la palabra de Yahvé (v. 3s). יהוה שפט («Yahvé es el juez»; cf. el comentario a Sal 7,12; 9,5): tal es la realidad que se impone. El juicio de Dios es «excelso» (v. 8). Dios hace que se levanten a lo alto los «cuernos justos» (v. 11), y «humilla» a todos los que se han enaltecido a sí mismos (v. 5s.11; cf. Mt 23,12). El juicio de Dios produce un cambio en la suerte de la vida de todos (cf. el comentario a Sal 73,18ss).

9 El salmista contempla ya al juez en su actuación. Dios extiende a los רשעים la copa intoxicadora (cf. Abd 16; Jer 25,15ss; 51,7; Ez 23,31-33; Is 51,17.22; Zac 12,2; Hab 2,16; Lam 4,21). Tiene carácter visionario la descripción que se hace en el v. 9. La imagen procede ciertamente de la institución de la ordalía (cf. Núm 5,1ss, y a propósito de ello H. Schmidt). Mediante un juicio divino, los רשעים son «humillados» por la mano de Yahvé: tal es la certeza que se expresa en el v. 9. ארץ («tierra») debe entenderse probablemente en sentido universal. Yahvé, como שפט («juez»), es el juez del universo.

10-11 En los v. 5-11 escuchamos palabras proféticas de profecía cultual: palabras que conectan directamente con la sentencia de Yahvé en los v. 3-4 y actualizan esa sentencia mediante advertencias que tienen carácter de ultimátum. En este contexto, el v. 10 parece extraño al principio. Pero habrá que pensar en una doxología de juicio (cf. *supra*, «Forma»). Se tributan honores y alabanzas al reinado justo de Yahvé. En forma de himno se reconoce la justicia de las acciones divinas.

En el v. 11, los «cuernos» —conforme al lenguaje simbólico del oriente antiguo— deben entenderse como símbolos de poder y de fuerza. Sobre el contraste existente entre רשׁע y צדיק, cf. el Sal 1.

Finalidad

El Sal 75 está dominado por la certeza: ἡ παρουσία τοῦ κυρίου ἤγγικεν (Sant 5,8); ἰδοὺ ὁ κριτὴς πρὸ τῶν θυρῶν ἕστηκεν (Sant 5,9). La venida del juez trae consigo un cambio completo de todas las cosas. Los רשעים, que se alzan arrogantemente, son humillados; los צדיקים son exaltados (cf. Mt 23,12). La venida del juez es anunciada proféticamente por las palabras divinas. La אחרית («el fin», cf. Sal 73,17) es inminente. Nadie podrá negar ya la actividad viva de Dios. Se advierte seriamente a los malvados (v. 5ss); es la suprema amonestación. Pero la venida del juez va acompañada también por la alabanza que le tribuna la comunidad, la cual —en la doxología de juicio— tributa honor al reinado justo de su Dios.

Salmo 76

JUICIO DE DIOS SOBRE LOS REYES DE LA TIERRA

Bibliografía: H. Gressmann, *Der Messias*, FRLANT 43 (1929) 173ss; E. Rohland, *Die Bedeutung der Erwahlungstraditionen Israels fur die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (tesis Heidelberg 1956) 137ss; O Eissfeldt, *Psalm 76*: ThLZ (1957) 801-808; S L Kelly, *The Zion-Victory Songs Psalms 46, 48 and 76* (tesis Vanderbilt 1968); J A. Emerton, *A Neglected Solution of a Problem in Psalm 76,11*: VT 24 (1974) 136-146, S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*, VTSuppl 29 (1978) 149-164

1 Para el director del coro. Con instrumentos de cuerdas.
Salmo de Asaf. Cántico.
2 'Yahvé'[a] es conocido en Judá,
grande es su nombre en Israel.
3 Su tabernáculo fue erigido en Salén,
el lugar de su morada en Sión.
4 Allí él destruyó el fuego[b] del arco,
el escudo, la espada y las armas de guerra. Sela.
5 Tú eres 'temible'[c],
más glorioso que los collados 'eternos'[d].
6 Los guerreros esforzados se convierten en botín,
se sumergen en sueño; les fallan
sus manos a todos los héroes.
7 Ante tu amenaza, oh Dios de Jacob,
el jinete[e] y el corcel quedan aturdidos.
8 ''[f] Tú eres temible,
¿quién podrá estar en pie
ante ti, cuando surja el 'poder'[g] de tu ira?
9 Desde el cielo anunciaste juicio;
la tierra se llenó de temor, enmudeció,
10 porque 'Yahvé'[h] se alzaba para el juicio,
para ayudar a los desgraciados en la tierra. Sela.
11 Ciertamente, el orgulloso 'Edom'[i] te ensalzará,
lo que queda de 'Jamat'[j] 'te celebrará'[k].

12 ¡**Haced votos y cumplidlos a Yahvé, vuestro Dios!**
Todos los de su alrededor traigan dones ”[l].
13 **El humilla la mente de los príncipes,**
Sale temible al encuentro de los reyes de la tierra.

2 **a** Por estar en la parte del Salterio revisada elohísticamente, habrá que leer aquí probablemente יהוה, en vez de leer אלהים.

4 **b** Acerca de este significado de רשף, cf. KBL 911.

5 **c** TM: «esplendoroso» (?), ¿participio *nifal* de אור? ϑ' y T: נוֹרָא; por tanto, ha habido una evidente permutación de consonantes. A propósito de נוֹרָא, cf. el v. 8 y Sal 47,3.

d TM: «Que los collados del botín». Esta lectura no tiene sentido. ¿Se leería aquí alguna vez מהררי־עד? עד puede significar «botín» (Gén 49,27), pero también «eternidad». ¿O habrá que leer מהררי־קדם? H. Gunkel opina que el texto se halla corrompido a un nivel todavía más profundo, y lee (según Ehrlich): אריה טרף אשתולל («el león rapaz ha sido desvalijado [él mismo]»); pero esta corrección es muy improbable.

7 **e** Como en Ez 39,20, רכב tiene aquí el significado de «guerrero auriga»; G y S: רכבי סוס.

8 **f** אתה habrá que suprimirlo aquí, seguramente; el v. 8 comienza como el v. 5.

g TM: «*Tan pronto como se enciende tu ira*». *Es preferible leer:* מֵעֹז אפך (cf. Sal 90,11).

10 **h** Cf. la nota a.

11 **i** TM: «Ciertamente, la furia humana te alabará; con el resto de las efusiones de rabia (?) tú te ciñes». Los especialistas se han preguntado una y otra vez dónde está el error en este texto completamente ininteligible. ¿Será חמת una forma de חמה («ver»; KBL 309)? ¿habrá que leer אֲדָמָה en vez de אָדָם? Es muy razonable la sugerencia de H. Schmidt, que lee אדם e interpreta de manera consecuente el pasaje correspondiente según el *parallelismus membrorum*. Para la justificación de esta interpretación del texto, consúltese כל־סביביו en el v. 12. En cuanto al significado, cf. *infra*.

j H. Schmidt puntúa de la siguiente manera: חֲמֹת.

k G: תְּחָגֶּךָּ, dado el pasaje correspondiente según el *parallelismus membrorum*, es la lectura correcta. A propósito del v. 11, conviene citar además la investigación de crítica textual llevada a cabo por J. A. Emerton, VT 24 (1974) 136ss. Emerton propone que puntuemos el verbo *tdk* como segunda persona del masculino singular del imperfecto *qal* o como tercera persona del femenino singular del imperfecto *hofal* de *dkk* o *dwk*. Entonces habría que traducir: «Surely thou dost crush the wrath of man: Thou dost restrain the remnant of wrath» («Indudablemente, tú aplastas la ira del hombre: Tú reprimes el resto de la ira»). Conviene tener en cuenta aquí esta sugerencia.

1 למורא se refiere seguramente a נורא en los v. 5.8, y deberá su- 12
primirse por ser una adición.

Forma

El texto aparece con algunas corrupciones (principalmente en los v. 5s) que sólo se pueden despejar mediante conjeturas. En el metro predomina el orden 3 + 3 (v. 2.3.7.9-11.13). En los siguientes versículos se observan estructuras anómalas de la versificación: v. 4 (4 + 3); v. 5 (2 + 3); v. 6 (3 + 4 + 3); v. 8 (2 + 2 + 3); v. 12 (4 + 4). Para la definición del género literario, es primeramente de importancia decisiva el tema iniciado en los v. 2.3. El Sal 76 trata de «Sión» (cf. Sal 137,3). Por eso, H. Gunkel lo denomina «cántico de Sión» (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2, 17, 26, 52). Sobre el grupo de formas de los «cánticos de Sión», cf. Introducción § 6, 4 y el comentario al Sal 46; se reconoce fácilmente la estructura que tiene la forma. Como los Sal 46 y 48, el Sal 76 glorifica también al Dios que mora en Sión. La ciudad de Dios es el escenario de su poderosa actividad. Pueden observarse características hímnicas en los v. 5s.8s.

En el análisis de la estructura, hay que deslindar las tres secciones siguientes: v. 2-3.4-10.11-13.

Marco

A causa del título que el salmo lleva en G (πρὸς τὸν 'Ασσύριον), la interpretación del Sal 76 se vio influida muy pronto, atribuyéndosele una determinada situación histórica dentro de la historia de Israel. Desde el tiempo de H. Ewald, en época ya más reciente, se hace referencia constantemente a la retirada de Senaquerib (701 a. C.; cf. 2 Re 19). Se ha tratado también de reconstruir otras conexiones históricas (cf. A. Weiser). Se ofrece aquí un cuadro parecido al que veíamos con respecto al Sal 46 (cf. *ibi*). Pero según se fue avanzando en rigor, dentro de una perspectiva histórico-religiosa, en los motivos de los Sal 46; 48 y 76, la interpretación se fue desplazando de lo histórico a lo escatológico (Stade, Staerk, Gunkel, Gressmann). Sin embargo, S. Mowinckel refirió las concepciones y motivos míticos que aparecen en los mencionados salmos, no al «ésjaton», sino a un acto concreto de culto: la «fiesta de la entronización de Yahvé» (cf. *PsStud* II, 58s). Esta interpretación cultual se halla, indudablemente, en el buen camino. Pero habrá que ser prudentes y no buscar las concepciones y motivos del Sal 76 en un (hipotético)

acto de culto, sino en las tradiciones cultuales (cf. a propósito, los estudios que se hicieron sobre el Sal 46). Se trata, en su mayor parte, de tradiciones pre-israelíticas (originariamente míticas), que fueron trasferidas a Sión, la ciudad elegida por Dios, y que se aplican ahora a la glorificación de Yahvé y del lugar donde él mora.

Los acentos arcaicos del salmo nos mueven a situar la fecha de su composición en la época anterior al destierro (cf. H. Schmidt).

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propósito de בנגינת, cf. Introducción § 4, n.º 9. A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. Y a propósito de שיר, cf. Introducción § 4, n.º 1.

2-3 El Sal 76 comienza con la glorificación del *deus revelatus*. En Judá se dio a conocer ese Dios. Y en Israel su שם («nombre») ha quedado engrandecido (mediante poderosos actos de salvación). A propósito de שם, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 45. ישראל, por hablarse en el v. 3 del santuario central de Jerusalén, debe entenderse seguramente como nombre para designar la «unión de las doce tribus» (cf. M. Noth, *Historia de Israel*, 15s); además, el v. 2 debe entenderse como paralelismo sinonímico. El cántico de Sión (שיר ציון, cf. Sal 137,3) alaba al «Dios de Israel» (cf. v. 7), que tiene su trono en Sión. El v. 3 hace referencia a la fundamental tradición cultual que tenía como tema la elección. Sión es el lugar elegido por Yahvé para morar (cf. el comentario al Sal 132). Imágenes arcaicas hablan en el v. 3 acerca de esta realidad fundamental. שלם («Salén») es una antigua manera de denominar a Jerusalén (Gén 14,18): una manera que hace que resalte el motivo de שלום («paz»), que desempeñó probablemente un gran papel en la tradición local de Sión (cf. Sal 46,10; 76,4; Is 2,4; 11,9 y *passim*). Es curioso que se designe al santuario de Jerusalén con el nombre de סך («tabernáculo»). El templo que se alza sobre el monte Sión es una «cabaña» o «tienda» (cf. el comentario del a Sal 27,5). Vemos que aquí viejas tradiciones acerca del santuario en la época de Israel anterior a la monarquía se trasfieren al santuario fundado por David (cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [²1962] 152ss, 213ss). מעונתו («el lugar de su morada») hace referencia a la idea sobre la morada de Dios, relacionada íntimamente con

el templo de Sión (cf. 1 Re 8,12s; Sal 26,8; 132,13). La gloria de Dios que se manifiesta en Sión: tal es el tema fundamental de los «cánticos de Sión» (cf. también Sal 48,2.4). Ahora bien, una serie de antiquísimas tradiciones cultuales introduce variaciones en este tema y se pone al servicio de la glorificación de Sión y de su Dios: cf. el comentario al Sal 46. Ahora, en el Sal 76 un solo conjunto de tradiciones del grupo de tradiciones cultuales (la mayoría de las cuales proceden de época preisraelita) encuentra expresión: «allí» (שמה, cf. שם en Sal 48,7), a saber, en Sión, o desde Sión, Yahvé destruye todas las armas de guerra (cf. Sal 46,10). La vieja tradición cultual habla de un «tumulto de pueblos», de que se acercan los מלכי־ארץ («reyes de la tierra», v. 13), que pretenden destronar al «Dios altísimo». Son los poderes del caos que se levantan contra el Dios creador y que ponen en peligro el orden del mundo. Pero en el santuario de la divinidad, que en las imágenes (originariamente cananeas) del mito es la «montaña más alta», el lugar inviolable, se manifiesta el «Dios altísimo» y destruye a todos sus enemigos (a propósito de esta vieja tradición, asociada con el monte צפון, cf. el comentario al Sal 46). El Sal 76, después de referirse en los v. 2.3 a la tradición acerca de la elección (cf. el comentario al Sal 132), recoge ahora —en los v. 4ss— la tradición cultual arcaica, originariamente mítica, con el fin de glorificar al Dios que tiene su trono en Sión y que posee un poder terrible. Esta glorificación trasciende todas las posibilidades de referencia histórica; es universal (cf. el comentario al Sal 24). Y expresa supremamente realidades de validez última. En este sentido es una glorificación «escatológica». Sin embargo, sería preferible evitar el término de «escatología» en este contexto; es un término que crea confusión, porque las definiciones acerca de lo que es escatológico difieren tanto, que parece imposible ponerse fácilmente de acuerdo.

Yahvé, que se manifiesta en Israel sobre el monte Sión, des- 4-10
truye todos los instrumentos de guerra y crea desde שלם (Salén, v. 3) שלום (paz). En el v. 4 se mencionan algunas de las armas, como *pars pro toto*. רשפי־קשת significa seguramente las flechas incendiarias lanzadas por los sitiadores (cf. Is 50,11). El v. 5, que comienza hímnicamente, habla de «lo temible» que es Yahvé como juez. A propósito de נורא («temible»), cf. el v. 8 y Sal 47,3. La forma de comparativo, con su carácter que aparece claramente en מהררי־ («que los collados»), podría aludir a la idea de una «competencia» entre los «lugares de culto más excelsos» (cf. el comentario a Sal 68,16s); Is 2,2.6 presupone que un ejército

de valientes guerreros marcha contra Jerusalén (cf. Sal 48,5ss). Se trata de המלכים («los reyes», Sal 48,5), de los מלכי־ארץ («reyes de la tierra», Sal 76,13). Sin embargo, todos estos poderes «se hunden en el sueño», se quedan paralizados ante la terrible manifestación del Dios que reina en Sión. מגערתך («ante tu amenaza», v. 7) nos recuerda las palabras de represión del Dios creador, que con su palabra poderosa dispersa las aguas del caos (cf. Sal 18,16; 104,7; Is 50,2), y también las amenazas que con su voz de trueno lanza el Dios juez (cf. Sal 46,7; Is 17,13). Concepciones de Yahvé, caudillo guerrero de Israel, es decir, tradiciones tomadas del ámbito de la «guerra santa», se entremezclan con las tradiciones cultuales (originariamente de carácter mítico). El Dios que se manifiesta en Sión es אלהי יעקב («el Dios de Jacob»; cf. Sal 46,8.12). רכב וסוס («el jinete y el corcel») nos recuerda a Ex 15,1. En la «ira», Yahvé se manifiesta como נורא (v. 8). Nadie podrá permanecer en pie ante él, cuando Dios haga su aparición para juzgar. El «Dios altísimo» es el «Dios del cielo» (cf. Introducción § 10, 1). Desde el cielo llega al juicio y difunde por todo el mundo temor y estremecimiento (cf. Sal 96,13; 98,9). Yahvé es juez (cf. Sal 7,7ss; 75,8 y *passim*). Su juicio contra los poderosos significa salvación para los ענוי־ארץ («pobres o desgraciados de la tierra»), que —encomendándose a la protección de Yahvé (cf. Introducción § 10, 3)— se hallan frente a los מלכי־ארץ (v. 13). El Dios de Israel es el juez de las poderosas fuerzas del caos y el Salvador de los desamparados (cf. Sal 75,11).

11-13 La corrección efectuada en el v. 11 (cf. *supra*) no debe dar motivo para una actualización histórica. H. Schmidt explica con razón que «Edom» y «Jamat» designan a los pueblos que habitan al «sur» y al «norte». Por tanto, el v. 11 se refiere al homenaje rendido por pueblos extranjeros. El v. 12 exhorta a los pueblos vecinos a hacer votos y presentar ofrendas (cf. Sal 2,11; 68,30; Is 18,7). La exhortación tiene carácter de ultimátum (cf. el comentario a Sal 2,10s; 75,5ss). Para terminar, el v. 13 resume el contenido del salmo. Yahvé humilla la actitud (arrogante) de los soberanos y se manifiesta como «temible» para los poderosos de la tierra (cf. también Sal 75,11).

Finalidad

¿Qué significa para el curso del mundo la presencia y la automanifestación de Dios en Sión? Esta pregunta, de gran amplitud, recibe respuestas —en una de sus facetas— en el Sal 76. El Dios

de Israel destruye todos los instrumentos de guerra, todos los símbolos de la arrogancia humana. El vence a los «reyes de la tierra» (מלכי־ארץ), a los cabecillas del caos. El temible juicio de Dios se da a conocer desde el lugar de su presencia. «Allí» (v. 4) tiene lugar ese juicio. El juicio divino se encamina a la paz (שלום); significa ayuda y salvación para los «pobres» (v. 10). Al escuchar las escasas palabras del Sal 76, que llegan hasta las realidades últimas, la comunidad del nuevo testamento tendrá que preguntarse nuevamente acerca del reinado salvífico del Señor de la historia. El antiguo testamento es testigo permanente de la *relevancia de la praesentia Dei en la comunidad para la realidad* político-histórica y el acontecer de este mundo. Dios es el Señor del cielo y de la tierra. Y está ahí presente: en la Iglesia. Dios es el Señor de las naciones, y hace ostentación de su poder. Toda limitación o espiritualización de los enunciados del salmo falsearía el sentido y la intención del mismo.

«RECORDARE LAS OBRAS DE YAHVE»

Bibliografía: I. Low, *Psalm 77, 5*, en *Festschrift fur K Marti* (1925) 194-196; A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*: Annales Academiae Scientiarum Fennicae (1945) 68s; A. Weiser, *Psalm 77. Ein Beitrag zur Frage nach dem Verhaltnis von Kult und Heilsgeschichte*: ThLZ 72 (1947) 133-140; H. G. Jefferson, *Psalm 77*: VT 13 (1963) 87ss: W. Schottroff, *'Gedenken' im alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 15 (1964) 131s; J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 26s; Y. Feenstra, *Le Dieu qui fait merveille (Ps 77,15)*: Revue due Clergé Africain 22 (1967) 252-257; P. Graham, *A Study in Faith and History*: RestQ 18 (1975) 151-158.

1 Para el director del coro. Según Yedutún[a]. De Asaf. Un salmo.
2 Clamo a 'Yahvé'[b], gritaré.
Clamo a 'Yahvé'[c] para que me oiga.
3 En el día de mi angustia busco al Señor;
mi mano ''[d] está extendida sin cansarse.
Mi alma rehúsa que la consuelen.
4 Cuando pienso en 'Yahvé'[e], tengo que gemir;
cuando medito, mi espíritu desmaya. Sela.
5 Tú mantienes (abiertos) los párpados de mis ojos;
estoy turbado, pero no hablaré[f].
6 Pienso en los días de antaño,
los años de los primeros tiempos recuerdo[g].
7 'Medito'[h] de noche en mi corazón;
reflexiono, mi espíritu indaga.
8 ¿Rechazará el Señor para siempre,
y no volverá nunca a ser clemente?
9 ¿Ha terminado para siempre su bondad,
ha enmudecido[i] (su) palabra por siempre jamás?
10 ¿Se ha olvidado Dios de ser misericordioso,
o ha encerrado su compasión en la ira? Sela.

11 **Entonces dije: ¡Este es mi 'dolor'[j]:**
que la diestra del Altísimo ha cambiado!
12 **Recordaré[k] las obras de Yahvé,**
sí, recordaré tus maravillas de antaño.
13 **Meditaré sobre todo lo que has hecho,**
reflexionaré sobre tus acciones.
14 **'Yahvé'[l], tu camino (trascurre) en santidad.**
¿Qué dios hay tan grande como 'nuestro'[m] Dios?
15 **¡Tú eres el Dios que hace maravillas,**
has revelado tu poder entre las naciones!
16 **Con (tu) brazo has redimido a tu pueblo,**
a los hijos de Jacob y de José. Sela.
17 **Las aguas te vieron, oh 'Yahvé'[n],**
las aguas te vieron, temblaron;
los océanos primordiales también se estremecieron.
18 **Derramaron aguas las nubes,**
el trueno resonó (en los) nubarrones;
también tus dardos salían disparados por doquier.
19 **¡El rugido de tu trueno bajo las ruedas[ñ]!**
Los relámpagos iluminaban el orbe,
la tierra tembló y vaciló.
20 **Tu camino, 'oh Yahvé' (conducía) a través del mar,**
tu senda a través de grandes aguas,
pero nadie veía tus huellas.
21 **Conducías a tu pueblo como ovejas**
por la mano de Moisés y de Aarón.

1 **a** *Ketib*: ידיתון; *Qeré*; ידותון.

2 **b** Este texto forma parte de la revisión elohísta del Salterio. Por tanto, habrá que leer יהוה, en vez de אלהים.

c Cf. la nota **b**.

3 **d** Por razones métricas habrá que suprimir probablemente לילה. El texto se halla sobrecargado y difícilmente podrá corregirse de otra manera salvando la métrica.

4 **e** Cf. la nota **b**.

5 **f** La corrección de אדבר para leer אַרגִיעַ es infundada.

6 **g** Hay que pasar אזכרה del v. 7 al 6. En el v. 6b falta el verbo (cf. también el metro).

7 **h** TM: «Mi tañido de arpa está de noche en mi corazón». El texto se halla indudablemente dañado. G: καὶ ἐμελέτησα (cf. también S) = הָגִיתִי.

i אמר en el TM podría referirse (en paralelo con חסד) al «oráculo 9
de salvación» (cf. *infra*); entonces sería innecesaria la corrección גָּמְרָה אמתו que se hace con frecuencia.

j TM: «Esto es lo que me traspasa», o quizás «mi dolor» (de חלל). 11
Lo mejor será leer el infinitivo de חלה (traspasar) = חַלּוֹתִי. En cuanto a los problemas exegéticos y otras propuestas, cf. *infra*, «Comentario».

k *Ketib*: אַזְכִּיר («proclamaré»); *Qeré*: אזכר. 12

l Cf. la nota **b**. 14

m G: ὡς ὁ θεὸς ἡμῶν (cf. también S) = כאלהינו.

ñ Cf. la nota **b**. 17

n Literalmente: «El trueno de tu rugido por medio de la rueda». 19

o Por razones métricas habrá que insertar aquí יהוה. 20

Forma

El metro del Sal 77 muestra tres fases diferentes: un comienzo desasosegado del cántico (v. 2-3: 3 + 4, 4 + 4 + 3), una sección principal (v. 4-17) caracterizada por el metro 3 + 3, y al final, cuatro versículos sucesivos de metros trimembres (v. 17-20: 3 + 3 + 3). El versículo final hay que leerlo en metro 3 + 3. Aunque pudiéramos suponer que el comienzo del cántico se halla alterado en su texto, sin embargo es indudable el hecho peculiar de que los v. 17ss se apartan claramente de lo que precede. B. Duhm deduce de ahí que los v. 17ss deben considerarse como un salmo separado que por descuido se añadió al Sal 77A. Pero esta explicación desconoce la peculiaridad del salmo, que debe concebirse como una unidad (cf. *infra*).

La pregunta acerca del género del salmo la respondió así Gunkel en su comentario. Una vez caracterizadas las dos partes del salmo (v. 1-10.11-21), dijo así: «La primera de las dos partes es, por su forma y contenido, una lamentación; la segunda finaliza como un himno». Esta caracterización hay que precisarla más. La primera parte (v. 2-10) contiene el cántico de oración (תפלה) de una persona que habla en favor de la comunidad nacional, como mostraremos más adelante. A propósito de תפלה, cf. Introducción § 6, 2. Los v. 11ss ofrecen la conmemoración de las grandes obras y prodigios de Yahvé (cf. W. Schottroff). La visión retrospectiva se efectúa mediante una alocución hímnica (cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 195s). Dentro del himno, la sección de los v. 17-20 es un elemento independiente: la descrip-

ción de una teofanía (J Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 [1965] 26s).

Marco

El que pronuncia el cántico de oración (v 2ss) se describe a sí mismo en sus angustias y aflicciones De noche anda cavilando y se atormenta (v 5 7) Pero no es una aflicción «individual», que afecte a una persona, la razón de su angustia y dolorosa reflexión El rechazo del pueblo de Dios es lo que aflige duramente al que aquí ora (v 9s) En torno al destino de Israel giran «de noche» las reflexiones Como la aflicción de que se habla dura ya desde hace mucho tiempo, podríamos pensar en los tiempos del destierro Un individuo que se ve afligido también «personalmente» por la desgracia del pueblo de Dios (v 3), clama a Yahvé Pero no discute con Dios (v 5) Como Yahvé guarda silencio (v 9), el orante hace que sus pensamientos y sus recuerdos se remonten a la época de las grandes demostraciones básicas de la salvación divina en la historia y de sus grandes prodigios (v 12ss) Con estilo hímnico va evocando la soberanía ejercida por Yahvé y su manifestación (teofanía) en los tiempos antiguos Diversos elementos de esta recapitulacion podrían proceder del culto de Israel en las festividades (A Weiser) En cuanto a la fecha, podríamos pensar en los días del destierro o en los que siguieron al mismo

Comentario

1 Sobre למנצח, cf Introducción § 4, 17 Sobre על־ידותון, cf Introducción § 4, n ° 18 Sobre מזמור, cf Introducción § 4, n ° 2

2-7 Como es usual en los canticos de oración un individuo, el Sal 77 comienza con una invocación a Yahvé La repetición es señal del vigor particular del llamamiento (cf también Sal 2,5) En cuanto a los tiempos verbales, hay que tener en cuenta que la aflicción de la que el salmista se lamenta todavía perdura Por eso, hay que preferir la traducción en tiempo presente El grito pretende salvar la inmensa distancia de la lejanía de Dios El orante «busca» a Dios דרש designa aquí en sentido bastante intenso el anhelo por la presencia de Yahvé En la oración se mantiene la mano extendida (sobre el gesto, cf Sal 143,6) מאנה הנחם נפשי («mi alma rehúsa que la consuelen», v 3) estas pala-

bras significan que el salmista rehúsa cualquier consuelo superficial. El Sal 77 nos permite reconocer una seriedad y una hondura en la búsqueda de Dios que nos asombra constantemente. Siempre que el orante piensa en Yahvé, su pensamiento va acompañado de los gemidos de una persona que no encuentra certidumbre ni sosiego. Está cerca de la desesperación (תתעטף רוחי, «mi espíritu desmaya», cf. también Sal 142,4; 143,4). אחזת («tú mantienes [abiertos]», v. 5) tiene propiamente el significado de: «tú has retenido». I. Löw piensa en la acción de abrir desmesuradamente los ojos por el terror (*Festschrift für K. Marti*, 194s). Pero se ajustaría más al contexto la imagen de que Yahvé «mantiene abiertos» los ojos del salmista, es decir, que ha enviado el insomnio como un anatema sobre el que inquiere y se lamenta. La preocupación porque Dios ha rechazado a su pueblo mantiene despierto al orante solitario. Pero rechaza toda idea de irritarse con Dios. לא אדבר («no hablaré») debe interpretarse como en Sal 39,2s. En silencio, el salmista aceptó la carga de una interminable reflexión e inquisición noche tras noche (v. 7). Sobre esta descripción del cavilar y cavilar, cf. el comentario a Sal 73,16. A. Cohen explica בלילה («de noche») como «imagen del período en que la nación estuvo sumida en la noche durante el destierro»; pero sin duda se piensa en las noches que el salmista pasa cavilando y pensando sobre el pueblo de Dios (que se hallaba probablemente en el destierro).

En los v. 8-10 se hacen graves preguntas (cf. Sal 79,5; 85,6; **8-10**
89,47). El pueblo de Dios se halla «rechazado» (זנח). ¿Se prolongará esta situación por tiempo indefinido (לעולמים)? ¿no recibirá ya Israel ninguna señal del agrado de Yahvé y de su cariño salvador? ¿se ha agotado su bondad? (Sobre חסד, cf. el comentario a Sal 5,5-8). ¿No se pronunciará ya ningún «oráculo de salvación»? אמר podría referirse a la palabra concreta de Dios que se trasmite como prueba de la bondad divina en respuesta a una lamentación (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). El orante pregunta insistentemente acerca de la misericordia de Dios (v. 10). Aquí —y también por lo que sigue— se ve claramente que el rechazo de Israel representa la verdadera aflicción, que nos permite entender el sentido del Sal 77.

Surgen ahora dificultades sobre la interpretación del v. 11. H. Gunkel opina que la expresión adversativa ואמר anuncia que se entra en una nueva idea (cf. Sal 55,7; Job 29,18; Lam 3,18). Y así, el v. 11 es aplicado, en cuanto al sentido, a lo que viene a continuación. Gunkel corrige: חָלְתָה y שָׁנְתָה. La frase se interpreta entonces como una pregunta negativa formulada con enojo (cf. GesK § 150ab):

«Pero yo digo: ¿Puede haberse cansado?
¿ha cambiado la diestra del Altísimo?»

Ahora bien, el v. 11 ¿pertenece realmente a lo que viene a continuación? ¿no se trata sencillamente de la conclusión de los v. 2-11? Seguramente, ese versículo marca la transición a un nuevo movimiento del pensamiento (cf. *supra*).

11-16 En vez que quejarse y rebelarse desesperado (v. 5), el salmista cambia ahora por completo y se pone a considerar las grandes obras de Yahvé. Quiere cobrar ánimos contemplando los prodigios que Dios ha obrado en favor de Israel. Pasa ahora del clamor del lamento (v. 2) y de la atormentadora meditación (v. 4.7) a un consolador recuerdo y reflexión. El repetido אזכר o אזכרה («recordaré») indica (como en el v. 2) la intensidad con que el salmista quiere evocar ahora las demostraciones del poder de Yahvé en la historia de la salvación. הגיתי («meditaré») en el v. 13 está en claro contraste con הגיתי (G, S) del v. 7. Es el progreso salvador: no quedarse ya mirando fijamente la oscuridad ni cavilar sobre el rechazo, sino contemplar la luz de los grandes prodigios de Dios en los acontecimientos básicos de la historia. Con esta contemplación (v. 13) el lamento se convierte en cántico de alabanza. A partir del v. 14 domina el himno. El v. 14 debe considerarse como una idea de validez inmediata para los tiempos actuales. Cuando el salmista se vuelve a contemplar las proezas salvíficas del *deus revelatus*, se hace bien patente: יהוה בקדש דרכך («Yahvé, tu camino transcurre en santidad»). Las obras y los caminos de Dios no están al alcance del hombre (Is 55,8ss); se hallan en un esplendor inaccesible y que consume. El, Yahvé, él es el Santo (Sal 71,22; 89,19), el «enteramente Otro» (*der ganz Andere*). Sus actos salvíficos dan testimonio de lo incomparable que él es (cf. Ex 15,11). Y este Dios es אלהינו («nuestro Dios», v. 14b), ¡el Dios de Israel! (v. 16b).

Lo mejor es traducir el artículo en הָאֵל (v. 15a) por: «Tú, tú solo, eres el Dios que hace maravillas» (cf. Sal 72,18). El v. 15a marca una afirmación de exclusividad, que adquiere todo su significado por la referencia que se hace a la demostración del poder de Dios entre las naciones. Los elementos universales en el Sal 77 están asociados con rudimentos de la tradición cultual del עליון («el Altísimo», v. 11), que tiene su sede en Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1).

En el v. 16 se hace resaltar la liberación de la servidumbre de Egipto como el mayor acto salvífico de Yahvé. En todo el antiguo testamento es el acto milagroso por excelencia. A propósito

de גאל («redimir»), cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben in Alten Testament* (1940) 36. בני־יעקב ויוסף («los hijos de Jacob y de José») significa «la totalidad de Israel» (cf. Sal 81,6; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* [1948] 231, nota 571). Es verdad que יוסף hace referencia al grupo de tribus de Palestina central y, por tanto, al Israel del norte, pero se trata seguramente de una exageración de Gunkel el basarse en esta razón para creer que es posible que el salmo proceda del Israel del norte.

Entre los v. 17ss hay algunos versículos que dan la impresión 17-21
de ser particularmente arcaicos y que seguramente fueron tomados de otras partes por el salmista. Estos versículos se caracterizan por el metro trícola (3 + 3 + 3, en los v. 17-20) y por el paralelismo sinonímico. Los v. 17-20, trimembres y arcaizantes, se hallan enmarcados por los v. 16.21 que se refieren claramente al milagro del mar. Pero se ve enseguida que los v. 17-20, considerados aisladamente, proceden de otros ámbitos de concepciones y tradiciones. El v. 17 habla de la victoria sobre los océanos primordiales (תהמות) anteriores al mundo. En los v. 18.19 se habla de la manifestación del Dios del trueno. Tan sólo en el v. 20 vuelve a aparecer el milagro del mar. Observamos, pues, claramente la mezcla de diversas tradiciones míticas e histórico-salvíficas. Son notables las relaciones entre las expresiones del v. 17 y Sal 18,8-16; 114,3.5. En el v. 18 encontramos ecos de los acontecimientos de epifanía descritos en el Sal 29. Indudablemente, en los v. 17-20 hallamos un elemento peculiar e independiente: la descripción de una teofanía (cf. J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 [1956] 26s; allí podrán verse estudiadas con más detalle las cuestiones particulares y las conexiones). Desde el punto de vista de la historia de las religiones, los elementos de las imágenes con que se describe la teofanía se derivan de las características de la esencia y actuación de Baal, según la mitología cananea. «La descripción de un Dios que, por un lado, cabalga sobre las nubes en medio de la borrasca y la tempestad y que maneja como arma el rayo y que, por otro lado, subyuga victoriosamente al mar, se explica fácilmente por la adopción de las características esenciales de Baal: el Dios de las tormentas ha salido victorioso en su lucha con el mar» (W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* [²1975] 166; allí puede verse más bibliografía). Sobre el vehículo celestial en el v. 19, cf. Ez 10,2.6; 3,13. En el himno, todos los enunciados y descripciones que leemos en los v. 17ss sirven para la glorificación del «Dios Altísimo» (עליון, v. 11b), quien como creador (v. 17) y rey de los cielos (v. 18s; cf. Sal 29,10) fue y es el redentor de su pueblo (v. 16).

En el contexto del salmo, el v. 20b tiene seguramente un sentido especial: los prodigios divinos no dejaron huella. El Dios santo se hallaba presente de manera invisible (v. 14). En este Dios deposita su confianza el salmista con el versículo final. Yahvé conducía (y conduce) a su pueblo como un rebaño. Sobre כצאן, cf. Sal 74,1; 78,52.70. Moisés es considerado aquí (junto a Aarón) como el caudillo de Israel (cf. 1 Sam 12,6s; 1 Re 8,53; Sal 103,7).

Finalidad

El Sal 77 refleja, en primer lugar, el profundo sufrimiento de un orante porque Yahvé ha rechazado a su pueblo. Todas sus ideas y sentimientos giran en torno a Israel. La comunidad de Dios es la base que sustenta y el centro mismo de su existencia. Con gran dificultad y sin consuelo, el orante, que anhela certeza y salvación, tiene que soportar la lejanía de Dios, el ocultamiento de Yahvé.

Pero en el salmo se produce un giro, cuando el que se lamenta se decide a evocar los hechos prodigiosos llevados a cabo por Dios en favor de su pueblo (v. 12ss). La confesión de que todos los caminos de Dios son santos (v. 14) brota, no de la conciencia de la distancia que le separa del *deus absconditus*, sino del encuentro con los grandes milagros y obras del *deus revelatus*. Aquí es donde se reconoce la grandeza e incomprensibilidad, la majestad y singularidad del Dios de Israel. Y, así, el absorberse en la alabanza de los acontecimientos de la salvación se convierte en consuelo que supera todas las tentaciones. A la vista de las maravillas que Dios ha obrado, ya no puede haber duda sobre la fidelidad salvífica de Dios. Sí, la santidad es aquella perfección que determina y da fundamento a toda la conducta de Dios con respecto a Israel. La cercanía «sin huellas» (v. 20b) —sin dejar pruebas visibles de su intervención—: he ahí la manera en que Dios actúa con su pueblo. Y todos los milagros creadores (v. 17ss) se realizan bajo este signo.

Salmo 78

EL MISTERIO DE LA HISTORIA

Bibliografía G von Rad, *La predicación levítica en los libros de las crónicas*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca [2]1982) 231-243, A Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae (1945), H Junker, *Die Entstehungszeit des Ps 78 und das Deuteronomium* Bibl 34 (1953) 487-500, O Eissfeldt, *Das Lied Moses Dt 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Ps 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes*, Berichte uber die Verhandlungen der Sachs Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Phil -hist Kl 104, 5 (1958), J Schildenberger, *Psalm 78 (77) und die Pentateuchquellen*, en *Lex tua veritas Festschrift fur H Junker* (1961) 231-256, J Hofbauer, *Psalm 77/78* ZKTh 89 (1967) 41-50, R P Carrol, *Psalm LXXVIII Vestiges of a Tribal Polemic* VT 21 (1971) 133-150, D N Freedman, *God Almighty in Psalm 78,59* Bibl 54 (1973) 268, M Dahood, Sīr *'emisary' in Ps 78,49* Bibl 59 (1978) 244, S Cavalletti, *Proposta di lettura del Sal 78,65* RivBib 26 (1978) 337-340 J M Muñoz, *Estudio sobre el Sal 78*, Cuadernos Bíblicos 4 (1980) 74-101

1 ***Maskil.* De Asaf.**
¡Escucha, pueblo mío, mi enseñanza,
inclinad vuestro oído a las palabras de mi boca!
2 **Abriré mi boca para la sentencia,**
proclamaré enigmas de la antigüedad.
3 **Lo que hemos oído y conocido,**
lo que nuestros padres nos contaron,
4 **no lo ocultaremos a sus[a] hijos,**
sino que contaremos a la generación venidera:
los hechos gloriosos de Yahvé y su poder
y los milagros que hizo.
5 **Estableció un testimonio en Jacob,**
asentó una enseñanza en Israel
y mandó a nuestros padres
que se la enseñaran a sus hijos,

6 para que los conozca
la generación venidera,
los hijos futuros;
para que también ellos se levanten y los cuenten a sus hijos,
7 y ellos depositen su confianza en 'Yahvé'[b]
y no olviden las obras de Dios
y guarden sus mandamientos
8 y no lleguen a ser como sus padres,
una generación porfiada y rebelde,
una generación de mente inestable,
con un espíritu que no se mantiene fiel a Dios[c].
9 [Los efraimitas, armados como arqueros,
volvieron la espalda en el día de la batalla][d].
10 No guardaron el pacto de 'Yahvé'[e],
no quisieron caminar en su enseñanza.
11 Olvidaron sus obras
y los milagros que les había mostrado.
12 En presencia de sus padres hizo milagros
en la tierra de Egipto, en los campos de Zoán.
13 Dividió el mar y los hizo pasar;
contuvo las aguas como una presa.
14 Los guió de día con la nube,
y toda la noche con un resplandor de fuego.
15 Hendió rocas en el desierto
y les dio a beber[f] abundantemente como aguas primordiales.
16 Hizo brotar arroyos de la peña
y fluir aguas como ríos.
17 Pero ellos seguían pecando contra él,
encolerizando al Altísimo en la tierra árida.
18 Tentaron a Dios en sus corazones,
exigiendo en su avidez comida.
19 ''[g] Dijeron: ¿Podrá Dios también
preparar una mesa en el desierto?
20 Sí, golpeó la roca
y fluyeron aguas,
manaron arroyos;
pero ¿puede dar también pan
o proporcionar carne a su pueblo?
21 ''[h] Lo oyó Yahvé y se encolerizó;
un fuego se encendió en Jacob,
[y se alzó cólera en Israel][i]
22 porque no creían en 'Yahvé'[j]
y no confiaban en su ayuda.

23 Pero ordenó a las nubes allá arriba, SV
abrió las puertas del cielo,
24 hizo que lloviera sobre ellos maná ‘’[k]
y les dio grano del cielo.
25 Cada cual comió pan de los fuertes,
envió alimento ‘’[l] en abundancia.
26 Hizo que se desencadenara en el cielo el viento del este,
con poder llamó al viento del sur,
27 hizo que lloviera ‘’[m] carne como polvo,
aladas aves como arena.
28 Hizo que cayeran en medio del campamento,
alrededor de su morada.
29 Comieron, quedaron bien saciados;
les trajo lo que tanto deseaban.
30 No desistían ellos de su codicia;
todavía estaba la comida en su boca,
31 cuando se alzó contra ellos la cólera de ‘Yahvé’[n].
Mató (a muchos) de los más distinguidos entre ellos,
abatió a jóvenes de Israel.
32 A pesar de todo, seguían pecando
y no creían en sus milagros.
33 Entonces hizo que sus días se desvanecieran en la nada,
sus años en terrores.
34 Cuando los mataba, sí, entonces le buscaban,
se arrepentían y preguntaban por Dios.
35 Pensaban que ‘Yahvé’[ñ] era su roca
y el Dios Altísimo su redentor.
36 Pero con la boca le engañaban
y con la lengua le mentían.
37 Y su corazón no permanecía firme en él,
no se mantenían fieles a su pacto.
38 Sin embargo, él era misericordioso,
perdonaba la culpa
y no los aniquilaba.
A menudo apartaba su cólera
y no suscitaba su furor.
39 Pensaba que no son más que carne,
un soplo que pasa y no retorna.
40 ¡Cuántas veces le encolerizaron en el desierto,
le irritaron en la estepa!
41 Tentaban a Dios incesantemente,
Entristecían al Santo de Israel.

42 No se acordaban ya de su mano,
del día en que él los rescató del enemigo,
43 cuando hizo sus señales en Egipto
y sus milagros en los campos de Zoán.
44 Convirtió en sangre sus ríos,
también sus arroyos, para que nadie pudiese ya beber.
45 Les envió moscas que los devorasen,
y ranas que los aniquilasen.
46 Sus cosechas las entregó a la oruga,
el fruto de su trabajo, a la langosta.
47 Asoló con pedrisco su viñedo,
y sus moreras con granizo.
48 Entregó su ganado a la 'peste'[o],
y sus rebaños, a las epidemias.
49 Envió entre ellos el ardor de su cólera,
indignación, furor y aflicción:
un ejército[p] de mensajeros de desgracias.
50 Dio curso libre a su cólera,
no arrebató de la muerte sus almas,
(sino que) entregó su vida a la peste.
51 Golpeó a todo primogénito en Egipto,
a la primicia de 'su'[q] energía en las tiendas de Ham.
52 Hizo salir como ovejas a su pueblo,
las guió como un rebaño por el desierto.
53 Los condujo con seguridad, no sentían temor,
a sus enemigos los cubrió el mar.
54 Los trajo a su tierra santa,
a la montaña que su diestra había adquirido.
55 Expulsó pueblos de delante de ellos,
se los repartió a suertes como herencia,
hizo que en sus tiendas habitaran las tribus de Israel.
56 Pero ellos tentaron, encolerizaron
a 'Yahvé'[r], el Altísimo,
no guardaron sus testimonios.
57 Fueron infieles y pérfidos como sus padres,
fallaron como arco engañoso.
58 Le encolerizaron con sus lugares altos,
le irritaron con sus imágenes.
59 'Yahvé'[s] lo percibió y se indignó,
rechazó de lleno a Israel.
60 Destruyó su morada en Siló,
la tienda en que él 'habitaba'[t] entre los hombres.
61 Rindió cautivo su poder,
su magnificencia en manos del enemigo.

62 Entregó su pueblo a la espada
y se enfureció contra su heredad.
63 A sus jóvenes los devoró el fuego,
sus doncellas no tuvieron cántico nupcial.
64 Sus sacerdotes cayeron por la espada,
a sus viudas no las dejó lamentarse.
65 Entonces despertó el Señor como quien ha estado durmiendo,
como un héroe que 'se alza'[u] de la embriaguez.
66 E hirió a los enemigos haciéndolos retroceder,
vergüenza eterna puso sobre ellos.
67 Despreció la tienda de José,
no eligió la tribu de Efraín.
68 Pero escogió la tribu de Judá,
el monte Sión que él amaba.
69 Edificó su santuario 'como las alturas del cielo'[v],
como la tierra que ha establecido para siempre.
70 Eligió a David, su siervo,
lo sacó de los apriscos del rebaño.
71 Lo trajo de cuidar los animales que criaban,
para que pastorease a Jacob, su pueblo,
y a Israel, su heredad.
72 Y los pastoreó con corazón puro,
los condujo con mano inteligente.

a El sufijo que aparece en el TM es absolutamente correcto; es 4
infundada la enmienda que pretende leer מבָנינו.

b Este texto forma parte de la revisión elohística del Salterio. Por 7
tanto, aquí habrá que leer יהוה, en vez de אלהים.

c Es discutido אל; muchos manuscritos leen אל־. Sin embargo, es 8
preferible conservar el TM.

d El v. 9 interrumpe claramente la conexión de las ideas. Muchos 9
comentaristas consideran el versículo como un fragmento errático que debe relacionarse con el v. 67. Sin embargo, H. Gunkel supone que encontramos aquí un texto corrompido que puede enmendarse. Corrige בני אפרים y lee בָנִים פרעים («hijos desenfrenados»), y luego en vez de נשקרם (sin vocales) lee מְשַׁקְּרִים («engañosos»), y en vez de קשת הפכו lee כקשת הַפּוֹכָ[ה] («como un arco que se curva»). Sin embargo, esta conjetura es demasiado rebuscada. El v. 9 sigue sin explicación y no debe determinar en ningún caso la idea principal de todo el salmo (en contra de B. Duhm). Posiblemente el v. 9 sea una glosa del v. 8.

e Cf. la nota **b**. 10

f G alivia la frase introduciendo el sufijo que se halla presente 15
implícitamente: וַיַּשְׁקֵם.

19 **g** El v. 19 comienza con una amplificación que se reconoce claramente (וידברו באלהים), pero que hay que suprimir las razones métricas; TM: «Y hablaron contra Dios...».

21 **h** En el v. 21 la transición se ha aliviado insertando posteriormente לכן.

i El sorprendente duplicado del hemistiquio anterior debe entenderse probablemente como una adición para acentuar y recalcar.

22 **j** Cf. la nota **b**.

24 **k** לאכל («para que [lo] comiesen») es una adición explicativa.

25 **l** להם habrá que suprimirlo por razones métricas; podría ser una complementación para facilitar el sentido.

27 **m** עליהם es una adición encaminada a facilitar el sentido y debe suprimirse por razones métricas.

31 **n** Cf. la nota **b**.

35 **ñ** Cf. la nota **b**.

48 **o** Un manuscrito y σ' leen לַדבר («a la peste»); esta lectura es posible, porque el paralelo רשפים puede traducirse por «epidemias». Sobre רשף (cf. en ugarítico el nombre divino *ršp*) consúltese KBL 911; sobre el lugar paralelo דבר – רשף: Hab 3,5; Dt 32,24.

49 **p** Cf. KBL 577.

51 **q** Según tres manuscritos, G, σ', S y T, habrá que leer אונָם para ajustarse al sentido.

56 **r** Cf. la nota **b**.

59 **s** Cf. la nota **b**.

60 **t** TM: «hizo habitar»; pero, según G, ϑ', S y T, habrá que leer שָׁכַן. Habrá que preguntarse luego si el extraño término באדם no se referirá entonces (como en Os 6,7) al topónimo Adán (*Tell ed-Damıya*); cf. H. W. Wolf, BK XIV/1, 154.

65 **u** Durante algún tiempo se quiso derivar מתרנן (TM) de la raíz רון, de la lengua árabe («hallarse vencido»); T: «ponerse sobrio», cf. también KBL 881. Sin embargo, lo más sencillo será leer מתרומם.

69 **v** TM: «como las alturas» es una solución errónea. Hay que leer כמרֹמים (cf. Sal 148,1).

Forma

En el Sal 78 predomina el metro 3 + 3. Puede detectarse en casi todas partes, aunque no es posible reconstruirlo en todos los versículos. Así, por ejemplo, no será posible completar el metro 3 + 2 en los v. 7aβb.33.46 hasta lograr el metro normal aña-

diendo en cada caso כל en el segundo hemistiquio (en contra de lo que sugiere H. Gunkel). En otras partes aparecen también irregularidades. Así, por ejemplo, se encuentra el metro 3 + 4 en el v. 8aβb y el metro 4 + 3 en los v. 45.53. Hay versos trimembres con el metro 2 + 2 + 2: v. 6a.20aαβγ.38aαβγ.56; se encuentra, además, el metro 3 + 3 + 3 en los v. 31.49.50.71, y el metro 3 + 3 + 4 en el v. 55.

El Sal 78 es, en muchos aspectos, una pieza única en el antiguo testamento. Por de pronto, es muy difícil definir el género de este extenso cántico. Por su contenido, podríamos considerarlo como un «salmo histórico». En él se desarrollan himnos y cánticos de acción de gracias. Pero son curiosas las intenciones que se dan ya a conocer en los primeros versículos. En los v. 1-2 se anuncia un poema sapiencial. Por el contrario, en el v. 4 se hace referencia —como en el introito hímnico— a las grandes acciones salvíficas de Dios. Y en los v. 5-11, señalándose la תורה establecida en Israel, se da a conocer que el salmo es una exhortación y advertencia que brota ya de las primeras páginas de la historia de Yahvé con su pueblo. Vienen luego, en los v. 12ss, visiones retrospectivas de los acontecimientos históricos. El compositor del cántico recoge diversas tradiciones de la época de Moisés hasta David, y —como veremos— las combina de manera independiente y les da una orientación tendenciosa. No es difícil reconocer principios de la historiografía deuteronomista en la manera de tratar los materiales históricos. Todo el salmo tiene acento didáctico. Habría que hablar de que en el Sal 78 se desarrolla una enseñanza sobre la historia. Pero, sea cual sea la definición que se dé en concreto, el salmo pertenece al grupo de formas de los poemas didácticos (cf. Introducción § 6, 5). «En su forma actual el Sal 78 es un impresionante poema didáctico que, recogiendo, seleccionando y combinando tradiciones ya existentes y sólidamente establecidas, enseña a entender la acción salvífica de Dios y la *torá* de Yahvé como una promesa y una interpelación para el presente» (D. Eichhorn, *Gott als Fels, Burg und Zuflucht* [1972] 67).

El poema didáctico del Sal 78 comienza con una «fórmula para iniciar la enseñanza» (cf. Job 15, 17s), que desde un principio hace referencia a un secreto, a un «enigma», que permanece oculto en la exposición que se hace de la historia, pero que ahora se va a revelar en forma sapiencial y didáctica. Puede indicarse ya desde ahora algo de su sentido: el misterio de la historia de Israel con su Dios es la incesante actividad salvífica de Yahvé, por un lado, y el también incesante alejamiento del pueblo, por

otro. Hay que hacer que destaquen con mayor relieve los detalles de todo esto, a fin de que aparezca claramente la intención de todo el conjunto y el misterio que en él se encierra.

Si intentamos conocer la estructura de este extenso salmo, entonces tendremos que observar las secciones que se marcan por la forma y por los temas: v. 1-11, introducción; v. 12-31, los milagros obrados en el desierto; v. 32-41, la continuada apostasía; v. 42-53, la liberación y salida de Egipto; v. 54-64, la distribución de la tierra y el juicio de Dios en tiempo de los filisteos; v. 62-72, el despertar de Yahvé y la elección de Sión y de David.

Por su forma y por su contenido, el Sal 78 tiene afinidad con la predicación levítica que figura en la obra histórica de las Crónicas, pero se diferencia de ella en cuanto a la expresión poética (sobre la predicación levítica, cf. G. von Rad, *La predicación levítica en los libros de las crónicas*).

Marco

La lección histórica del Sal 78 va dirigida a Israel. El v. 1 comienza con las palabras: «Escucha, pueblo mío...». La introducción es la fórmula para iniciar la enseñanza. Con A. Weiser, podríamos considerar una fiesta de culto como el momento para hacer la exposición didáctica acerca de la historia, pero sin que podamos especificar de qué fiesta y de qué fase del culto se trata. Bastará lo siguiente: el cantor, probablemente un sacerdote (levítico), se dirige como maestro sapiencial a la comunidad y la interpela llamándola «pueblo mío», algo parecido a como el maestro de sabiduría se dirige a su discípulo llamándolo «hijo mío». Los temas históricos que se van enunciando en la «predicación sapiencial», afirma el maestro y cantor que los ha recibido de la tradición oral (v. 3s.6). Y aunque un análisis crítico de las tradiciones que aparecen en el Sal 78 demuestra que se recurre en gran parte a los relatos de las fuentes J y E, sin embargo esta observación no excluye que estas mismas tradiciones se hayan ido trasmitiendo verbalmente de generación en generación. Es digno de tenerse en cuenta que en nuestro salmo hay muchos matices de la exposición de las tradiciones que no aparecen en las fuentes J y E, y hay también libertad en la manera de agrupar y disponer internamente los materiales.

Ahora bien, a propósito de la determinación del «marco» del salmo, hay que tener también en cuenta otra idea. El Sal 78 está enraizado en la tradición de Sión (v. 65-72). La elección de Sión

y la de David constituyen el punto culminante y el cierre del salmo didáctico; y también el nombre divino עליון («Altísimo»), que aparece con frecuencia y que procede de la tradición cultual de Jerusalén, forma parte del vocabulario del cántico, el cual —por su carácter y por su teología de la historia— no puede negarse que tenga afinidad con el círculo deuteronomista y que incluso pertenezca a esa escuela (cf. H. Junker, *Die Entstehungszeit des Ps 78 und das Deuteronomium*: Bibl 34 [1953] 493). Pero, desde luego, es discutible que debamos llegar hasta el punto de considerar al autor del salmo como participante en la reforma del rey Josías. Sería concebible más bien que el cantor se halle próximo a los círculos literarios de la historia de las Crónicas y que acentúe de nuevo la elección de Sión y de David frente a las pretensiones del Israel del norte (cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I. *Die sammelnden und bearbeitenden Geschichtswerke im Alten Testament*, Schr. d. Königsberger Gelehrten Ges. [1943] § 20). La incorporación de la tradición de David-Sión a la historia fundamental de Israel, circunscrita canónicamente hasta la conquista de la tierra, se explicaría muy adecuadamente sobre la base de los intereses y posturas encontradas de aquella época. Sobre todo, la conexión entre la concepción deuteronomista de la historia y la poesía sapiencial sugiere también una datación posterior al destierro.

Esta datación histórica fue impugnada por primera vez por B. D. Eerdmans («con el reinado de David, el salmista llega al final de sus reflexiones históricas. Al parecer, sus críticas tenían que detenerse aquí. Parece que la razón natural de eso es que se había llegado así a su período contemporáneo»). También O. Eissfeldt ha defendido en un estudio la datación temprana del Sal 78. También él hace notar que la mirada retrospectiva que se dirige a la historia de Israel llega hasta David o Salomón (el v. 69 se refiere probablemente al templo). «No se menciona la división del reino en el año 930 a. C., y podremos afirmar además que, en el momento de componerse nuestro salmo, esa división probablemente no se había producido aún». «Así que el tiempo en torno al año 930 a. C. se nos sugiere como *terminus ad quem* para la composición de nuestro salmo» (O. Eissfeldt, *Das Lied Moses Dt 32,1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Ps 78* [1958] 36). En la argumentación de Eissfeldt, la exégesis del v. 9 y el paralelismo que se establece entre todo el salmo y Dt 32 desempeñan un papel importante.

Pero habrá que preguntarse si esa explicación es correcta. El deslinde que se hace del cuadro histórico no tiene por qué fun-

darse absolutamente en razones históricas Podría tener sus raíces en el canon anterior de la tradición Así, por ejemplo, en la época de las luchas por el reestablecimiento del santuario de los samaritanos, sería perfectamente concebible que se hiciera referencia a acontecimientos históricos fundamentales, tal como se enunciaban en el canon de la historia de la salvación Tambien hay que tener en cuenta el acento deuteronómico-deuteronomista del gran salmo histórico Aquí tenemos una clave decisiva para la datacion, además, la peculiar predicacion levítica aparece con claridad Sobre cuestiones particulares acerca de las referencias que se hacen en el Sal 78 a fuentes y tradiciones, cf J Schildenberger, *Psalm 78 (77) und die Pentateuchquellen*, 231-256)

Los textos hallados en las cuevas situadas a orillas del mar Muerto nos muestran que la recapitulacion de la historia de la salvacion era un elemento importante en el solemne ceremonial de la celebracion del pacto Asi leemos, por ejemplo, en el «Manual de disciplina» (col 1 § 3, lineas 18ss) «Al ingresar nuevos miembros en la alianza, los sacerdotes y los levitas alabaran a su Dios y Salvador y todas las obras de su verdad Los que estan para ingresar en la alianza repetiran con ellos Amen, amen Los sacerdotes contaran las grandes misericordias de Dios realizadas con sus obras poderosas, y recordaran las gracias que benevolamente ha prodigado en favor de Israel Los levitas enumerarán las iniquidades de los hijos de Israel, todas sus rebeldias culpables y todos sus pecados, suscitados por la potencia de Belial» (M Jimenez-F Bonhomme, *Los documentos de Qumran*, Madrid 1976)

Comentario

1-2 Sobre משכיל, cf Introducción § 4, n ° 5

La introducción al Sal 78 es relativamente prolija Se extiende desde el v 1 al v 11 Claro que esa gran sección puede subdividirse v 1-2 3-4 5-11 Los v 1-2 contienen las notas características de la poesía sapiencial La exclamación האזינה עמי («escucha, pueblo mío») corresponde a la «fórmula para la iniciación de una enseñanza» שמעה עמי («escucha, pueblo mío») en Sal 50,7 Sobre la «fórmula para la iniciación de una enseñanza», cf H W Wolff, BK XIV/1, 123s El cantor y maestro del Sal 78 denomina su enseñanza תורתי («mi enseñanza») El sufijo de la primera persona de singular en תורתי, en los escritos más arcaicos del antiguo testamento (y, desde luego, también en los que fueron influidos por la escuela deutenonomista), se refiere siempre a Yahvé (cf Is 51,7, Jer 9,12, 16,11; 31,33, Os 8,1, Sal 89,31) El maestro sapiencial es el primero que denomina a su

poesía «*mi torá*» (cf. Prov 3,1; 4,2). Por eso, el término תורה en el v. 1 debe distinguirse nítidamente del término que aparece en los v. 5.10, porque en estos últimos casos se trata de la *torá* de Yahvé, mientras que en el v. 1, a continuación inmediata de תורה aparecen las palabras típicas del lenguaje sapiencial משל («sentencia») y חידות («enigmas»). Según Prov 3,1 y 4,2, תורה en el lenguaje de la poesía sapiencial tiende siempre al significado de «exhortación», «advertencia», «instrucción». Sin embargo, aunque el compositor del Sal 78 quiere exhortar y advertir, canta un «cántico de enigmas»: presenta un poema que encierra en sí realidades misteriosas. El oyente tendrá que escudriñar los misterios, los enigmas y las intenciones didácticas ocultas; habrá de escuchar muy atentamente. Sobre este tipo de cántico, cf. Sal 49,2-5. A propósito del v. 2, cf. Mt 13,35. Sobre נבע (*hifil*, «proclamar»), cf. Sal 19,3; 119,171; 145,7. Sobre el significado de משל, cf. O. Eissfeldt, *Der 'maschal' im Alten Testament* (1913); J. Pirot, *Le 'māschāl' dans l'Ancien Testament*: RScR 37 (1950) 565-580; A. R. Johnson, מָשָׁל, VTSuppl 3 (1955) 162-169.

La oración de relativo que comienza en el v. 3 llega hasta el 3-4
v. 4. Después de la «fórmula para la iniciación de una enseñanza», en los v. 1.2, que es una llamada de atención y que hace referencia a los misterios del tratado didáctico-poético, el autor conecta ahora con la tradición que permitirá entender el contenido didáctico del poema. El cantor no presenta una «doctrina nueva», sino que recoge las enseñanzas transmitidas por los padres, aunque se propone hacer evidentemente —como resalta con claridad en los v. 1.2— que las tradiciones expresen un misterio predefinido, y quiere desvelar una faceta oculta de esas tradiciones históricas. Con este fin se expone de nuevo, en forma narrativa, el complejo de las תהלות (los «hechos gloriosos») y de las נפלאות («los milagros»; cf. Ex 15,11b). Se anuncia el tema de los himnos y de los cánticos de acción de gracias (cf. Sal 105; 136). Va a darse testimonio de las grandes hazañas de Yahvé en la historia de su pueblo. Aquí el poeta, que comienza con el estilo de la poesía sapiencial, se separa claramente de sus fines temáticos de la חכמה, que se ocupa esencialmente de las maravillas que hay en el mundo de la creación. El Sal 78 se halla en la tradición de la alabanza tributada a las grandes obras de Yahvé en la historia de la salvación.

En los v. 5-11 se introduce un tercer elemento. Mientras que 5-11
en los v. 1-2 la intención de lo misterioso se señala mediante el lenguaje sapiencial, y en los v. 3-4 se da a conocer el carácter

tradicional de la transmisión de la historia de la salvación de Israel, vemos que en los v 5-11 se habla de la תורה («enseñanza») y de la ברית («pacto»), es decir, de los conceptos principales de la tradición del Sinai (v 5 10) Esto es sorprendente, porque la tradicion histórico-salvífica del antiguo testamento se orienta casi siempre hacia el «breve credo de la historia de la salvacion» (Dt 26,5b-9, 6,20-24) y no menciona los acontecimientos del Sinaí, que deben asignarse a otro complejo distinto de tradiciones (cf G von Rad, *El problema morfogenetico del hexateuco*, en *Estudios sobre el AT*, 17) El Sal 78 demuestra ser también en este punto muy deuteronomista, porque la correlacion «תורה e historia» domina toda la concepción histórica de esa escuela (cf H -J Kraus, *Gesetz und Geschichte*, en *Biblisch-theologische Aufsatze* [1972] 50-65) El autor de la obra historica deuteronomista (de Jos 1 a 2 Re 25) hizo que precediera la ley deuteronomista a su grandiosa presentación de la historia, y en sus inserciones histórico-teológicas consideró siempre como fundamentos y normas «el pacto y la ley» (cf M Noth, *Uberlieferungsgeschichtliche Studien* I, 12ss, 100ss) Tan sólo sobre la base de la ברית y de la תורה se inicia en el circulo deuteronómico-deuteronomista la proclamación actual de la historia, sus enseñanzas y exhortaciones dirigidas a la generacion presente y a la generación futura A diferencia de otras presentaciones de los *bruta facta* de la acción salvífica de Dios en una confesión de fe o en un himno, los deuteronomistas y las personas influidas por ellos no conocen más que la tradición historica esbozada a base de la *tora*, interpretada didacticamente, y trasladada al mismo tiempo a la realidad actual Esta trasmisión tiene sus raíces en la «proclamación levítica didáctica» En este contexto se entiende el tema de la תורה, tal como se escucha en Sal 78,5-11 El termino תורה ha de entenderse en los v 5 10 de una manera diferente a como se entiende en el v 1 En estos últimos versículos, el término es sinónimo de עדות («testimonio», v 5) o de ברית («pacto», v 10) Aquí también aparecen con claridad los 'theologoúmena' deuteronómicos y deuteronomisticos תורה y ברית son términos idénticos (v 10) La תורה que Yahvé estableció en Israel (v 3), es su «pacto» (v 10) Quiere esto decir que es el orden de salvación y de obediencia, de carácter fundamental y que sustenta las relaciones de Dios con su pueblo

La transmisión de la tradición תורה – ברית trascurría paralelamente, en sus orígenes, con la transmisión de la historia de la salvación, la transmisión verbal de ambos complejos era y sigue siendo una obligación para Israel (v 3 5s, cf también Ex 10,2,

13,14; Dt 4,9; 6,7; Sal 44,2ss). En la literatura de influencia deuteronomística se entrelazan las dos obligaciones de transmisión; Yahvé demuestra el cumplimiento de su ברית en la historia, en las מעללי־אל («obras de Dios», v. 7), y la postura recalcitrante de aquel pueblo frente a la תורה o los מצות («mandamientos», v. 7b) aparece con claridad en su actitud ante los prodigios de Dios en cumplimiento del pacto y ante sus actos de salvación en la historia (v. 10s). La enseñanza y la exhortación, más aún, la advertencia, queda integrada en la exposición de la historia gracias al carácter vinculante actual de la ley y del pacto. La historia de los encuentros entre Yahvé y su pueblo se convierte en un espejo que refleja la conducta ante el orden de salvación de la ברית y ante el señorío y la obediencia debida a la תורה. Esta proclamación didáctica quiere producir «conocimiento» (cf. ידע en los v. 5.6; sobre el significado de דעת אלהים [«conocimiento de Dios»], cf. H. W. Wolff, *'Wissen um Gott' bei Hosea als Urform von Theologie*, en *GesStudAT*, 182-205). La tendencia de la doctrina desarrollada en el Sal 78 se reconoce claramente en el v. 8: la generación actual no debe ser tan porfiada y rebelde con Yahvé como lo fueron sus padres; no debe olvidar nunca las grandes obras de Dios; no debe despreciar sus milagros ni quebrantar su pacto.

Con el v. 12 comienza la exposición histórica. En ella la refe- **12-31**
rencia a los אבות («padres») marca la exhortación que tanto resaltaba en el v. 8; y עשה פלא («hizo milagro[s]») hace referencia al v. 4b. פלא es aquella proeza que orgina asombro y estremecimiento, la ejecución de lo que es absolutamente imposible: el milagro. Primero se habla del milagro del mar «en la tierra de Egipto, en los campos de Zoán». La localización es muy vaga. צען («Zoán») no se menciona en la tradición del éxodo. Se trata seguramente Tanis (Τάνεως), ciudad situada en el delta oriental del Nilo (cf. Is 19,11.13; 30,4; Ez 30,14). El Sal 78 utiliza aquí una tradición que no aparece en el Pentateuco.

La imagen de que «se dividiera el mar» corresponde a Ex 14,16.21s (cf. Jos 4,23; Is 63,12). Se acentúa especialmente el milagro de cruzar el mar. En los v. 14ss se describe a continuación inmediata el hecho de que Dios «los guiara a través del desierto» (a propósito de las tradiciones, cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch* [1948] 62ss). Sobre la columna de nube y la columna de fuego, cf. Ex. 13,21; Sal 105,39; L. Köhler, *TheolAT*^{3}, 8. Luego se hace mención especial del agua que manó de la roca en el desierto (v. 15, cf. Ex 17,6). El empleo nuevamente del verbo בקע («dividir», «hendir») acentúa la acción

soberana de Yahvé. El es capaz de dividir las aguas para que aparezca el fondo seco del mar; y es capaz de hendir la dura roca, para que mane de ella agua. La tradición de Ex 17,6 se describe también en sus efectos, cuando la abundancia del manantial se compara con las תהומות, los «océanos primordiales», las aguas primigenias que henchían el universo. De la peña del desierto brotan «arroyos» (v. 16; cf. también el Sal 105,41).

La reacción ante esos milagros en Egipto y en el desierto se resume en el v. 17 con la siguiente afirmación: «Ellos seguían pecando contra él». Estas palabras se refieren a una actitud permanente de los padres (v. 12). La trasgresión de la ברית fundamental (v. 10s) se manifiesta en los continuados yerros que despiertan la cólera de Dios. La respuesta a los milagros de Yahvé es ese hacer caso omiso, ese errar en la actitud debida (חטא): ese estar irritando constantemente al «Altísimo». עליון es una denominación de Dios enraizada en la tradición cultual de Jerusalén, y que expresa la soberana perfección del poder divino (cf. Introducción § 10, 1).

En los v. 18ss se narran ahora a continuación inmediata el milagro de la roca y el del maná (cf. Ex 16,3ss; Núm 11,4ss). El cantor del Sal 78 renuncia al orden que previamente se había fijado en la tradición; no pretende enunciarnos los hechos en su sucesión cronológica, sino que mediante transiciones originales combina las diversas tradiciones. Así, una reflexión acerca del pueblo que conduce al relato del maná figura inmediatamente después del milagro de la roca. Los que acaban de recibir milagrosamente agua para saciar su sed se sienten movidos por su avidez y tientan a Yahvé (v. 18). El contenido de esas palabras de tentación se condensa en la siguiente pregunta: ¿Será capaz Yahvé de hacer más por nosotros? ¿podrá proporcionarnos también pan y comida? Por consiguiente, «tentar a Dios» significa: poner en duda su bondad y su perfecto poder mediante deseos provocadores y codiciosos (sobre la «tentación de Dios», cf. Ex 17,2; Sal 95,9; 106,14; 1 Cor 10,9; Heb 3,9). Una característica de esas provocaciones es el menosprecio, la nula estima del milagro que se acaba de producir: (v. 20; cf. v. 11). En el v. 22 se declara que el pueblo no creyó en Yahvé ni confió en su ayuda. «Fe» y «confianza» es lo que los milagros de Dios quieren producir. El hombre debe anclarse firmemente (האמין ב) y confiar (בטח) en la ישועה («ayuda») de Dios. Pero Israel «erró» en su manera de proceder, y por este motivo la cólera de Yahvé se enciende como fuego destructor (v. 21). Aunque estalla la «cólera de Yahvé», sin embargo no se interrumpe por eso la cadena de actos salvíficos

que Dios realiza con clemencia (v. 23-27). Como עליון (v. 17), Yahvé da órdenes a las nubes (v 23) y abre las puertas del cielo. Sobre דלתי שמים («puertas del cielo»); cf. Gén 7,11, 28,17. Llueve מן («maná»), Ex 16,3ss מן es la excreción dulce que, por la picadura de la cochinilla, brota del tamarisco mannífero (*tamarix mannifera*), una planta silvestre que crece en el desierto. Tiene aspecto entre amarillento y blanco, y gotea bajo los rayos del sol, cayendo al suelo y endureciéndose en él durante la noche. En el v. 24b, al maná se lo llama דגן־שמים («grano del cielo»; cf. «pan del cielo» [לחם־שמיב] en Sal 105,40; Jn 6,31). Lo consideraron como el alimento que descendía del mundo de Dios En el v 25a se designa a ese alimento milagroso como לחם אבירים («pan de los fuertes») אביר se denomina en el antiguo testamento a Yahvé (Gén 49,24, Is 1,24, 49,26, 60,16; Sal 132,2 5). Pero אבירים son aquí seguramente los seres celestiales a los que en el Sal 103,20 se denomina también גברי כח («poderosos en fortaleza»). Cf Sab 16,20, 1 Cor 10,3. El עליון da órdenes a los vientos (v 26, cf. v. 23) Y éstos arrastran aves, cayendo del cielo su carne como cae el polvo (cf Ex 16,13ss, Núm 11,31s). El alimento milagroso cae en el campamento de las doce tribus, en cuyo centro se hallaba el tabernáculo santo, la morada de Yahvé (sobre la disposición del campamento, cf A Kuschke, *Die Lagervorstellung der priesterlichen Erzahlung*: ZAW 63 [1951] 74ss). El pueblo queda saciado por completo (v. 29). Pero la avidez de los que han sido saciados no conoce límites (cf v. 18) La culpa cometida contra Yahvé consiste en la תאוה. en la constante codicia y avidez de tener más y más, una actitud que pasa de largo con ingratitud y menosprecio por todos los milagros obrados por Dios. Entonces se alza la cólera de Yahvé contra los más distinguidos y contra los jóvenes de Israel (cf. Núm 11,33s) El relato alude a la tradición del nombre del lugar קרבות חתאוה (Quibrot Hatavá, Núm 11,34)

Los v. 32-41 hablan luego de la continuada defección y del 32-41
incesante pecar de los padres. El yerro cometido consiste (como en el v. 22) en que el pueblo no creía (v. 32): no creía en los milagros (cf. Núm 14,11: לא־יאמינו בי, «¿hasta cuándo no creerán en mí?»). El v 33 alude a la aniquilación de la «generación del desierto» (cf. Núm 14,22.23). Claro está que el juicio se atenúa en los v. 34s con arreglo a la teología deuteronomista de la historia. La interpretación histórica esquematizadora presentada en Jue 2,10ss se escucha también en el v. 34 (cf Is 26,16). Son dignos de tenerse en cuenta los verbos que expresan el acerca-

miento del pueblo de Yahvé דרש («buscar») – שוב («volverse a») – שחר («preguntar por») – זכר («recordar») Se trata de encontrar el camino de retorno a la realidad inconmovible donde Israel halla su salvación Yahvé es צור (la «roca», cf el comentario a Sal 15,5 y a Sal 18,3) y גאל (el «redentor», cf J J Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testament* [1940] 49) Pero el arrepentimiento se halla siempre bajo el signo de la hipocresía (v 36) Era un arrepentimiento pasajero No había constancia ni fidelidad a la ברית (v 37) Sin embargo, a pesar de toda esa inconstancia, infidelidad, hipocresía y penitencia pasajera, Yahvé mostraba su misericordia (v 38, cf Núm 14,18) Se acentúa que la razón para la misericordia divina es la flaqueza de la naturaleza humana, su fragilidad (v 39, cf también Is 40,6-8, Sal 103, 14-16) La exclamación de queja que se escucha en el v 40 contempla todo el tiempo del desierto bajo la oscura sombra de la colera de Dios y de la permanente tentación contra el קדוש ישראל («el Santo de Israel», cf Sal 71,22, 89,19) Y, sin embargo, esta actitud debiera haber sido «Un זכר ('recordar') dirigido hacia las obras divinas de salvación, una relacion de obediencia con Yahvé» (asi también en 2 Crón 24,22, cf W Schottroff, *'Gedenken' im alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 15 [1964] 128)

42-53 Bajo el signo del לא־זכרו («no se acordaban») el poeta vuelve ahora de nuevo, en los v 42-53, a la tradicion del éxodo Vemos aquí claramente que la expresión didáctica maneja muy libremente las tradiciones anteriores Incesantemente el salmista se vuelve a los milagros del tiempo inicial a los signos realizados en Egipto y a los milagros obrados en los campos de Zoan (v 43, cf v 12) Ahora en los v 44ss se mencionan especialmente las plagas La tradición del exodo se varía libremente y se reduce a unas cuantas escenas Los rios se convirtieron en sangre (v 44, cf Ex 7,17ss) Los tabanos realizaron su labor destructora (v 45a, cf Ex 8,21ss) Las ranas asolaron el pais (v 45b, cf Ex 8, 2ss) Las langostas devoraron las cosechas (v 46, cf Ex 10,4ss) El granizo destruyo los frutos de los árboles (v 47, cf Ex 9,18ss) La peste hizo estragos entre los animales (v 48, cf Ex 9,9ss) La cólera de Yahve estallo sobre Egipto trayendo un «ejercito de mensajeros de desgracias» Las palabras משלחת מלאכי רעים no se refieren seguramente al «ángel exterminador» (המשחית, Ex 12,23), sino a los «poderes demoníacos» que actuaron como mensajeros de Yahvé en todas las plagas (cf H Duhm, *Die bosen Geister im Alten Testament* [1904] 53) Esos poderes son ejecutores de la cólera de Dios (v 50) en el v 51 se menciona la

aniquilacion de los primogenitos de Egipto (cf Ex 12,29ss) En el lenguaje tardío del antiguo testamento חם es un nombre para referirse a Egipto (Gen 10,6, Sal 105,23 27, 106,12) La tradicion del éxodo y de la «marcha por el desierto» se mencionan de nuevo los v 52 53

En el v 54 la tradicion del exodo cambia inmediatamente a la tradición de Sión Esta transición subita, en la cual el asentamiento en el pais se concentra exclusivamente en Sion, aparece también en Ex 15,17 La montaña elegida es como la sintesis de la tierra santa, la tierra es «santa» porque Yahvé tiene su trono en el centro de esa tierra, en Sión El milagro de ese tiempo de ocupación del país fue la expulsión de los antiguos moradores y el reparto por suerte de sus asentamientos para que constituyeran la heredad de las tribus de Israel (v 55) Sin embargo, la reaccion del pueblo vuelve a ser la rebelion contra Yahve, el עליון («el Altísimo») la trasgresión de sus mandamientos (v 56) בגד («ser infiel y pérfido») significa el quebrantamiento perfido e insidioso de la fidelidad (v 57) Se compara a Israel con un arco que de repente dispara la flecha en la direccion equivocada La causa de la colera divina son las במות, los santuarios del culto cananeo de Baal situados en los lugares altos, y las imágenes (פסילים), los amuletos con reproducciones de las imagenes de Baal y Astarte Israel fue rechazado (v 59) Se piensa aqui en la epoca en que los filisteos dominaron en el pais, en la que fue destruido tambien el santuario de Siló (Khirbet Seilun, v 60) Sobre la tradicion de la destruccion de Silo, cf Jer 7,12, 26,6 Silo era אהל שכן באדם («la tienda en que él habitaba entre los hombres», cf Ap 21,3) Sin embargo, lo de באדם podria hacernos pensar tambien en el toponimo Adán (Tell ed-Damiya, Os 6,7) Los v 61-64 nos refieren la profundidad y alcance de ese juicio 54-64

Es notable la manera en que el salmista comenta en los v 59b-62 el capitulo 4 del libro primero de Samuel Asi lo explica H Timm «El salmista se acerca tal vez mucho mas a la intencion original del texto y a lo que creemos que fue la interpretacion deuteronomista del mismo, que lo que han sabido hacer muchas interpretaciones 'historico-criticas El salmista la interpreta en riguroso sentido teologico para el el camino del arca no es mas que el camino de Yahve mismo Por el contrario, los interpretes modernos se asustan ante esta declaracion tan evidente y que tanto resalta en el texto, les resulta inadmisible la objetividad de esa teologia arcaica sobre el arca, por eso introducen en el texto una vision simbolica espiritualizante, o intentan cargar sobre los filisteos esa 'concepcion magica' de Dios, como dicen con frecuencia» (H Timm, *Die*

Ladeerzahlung [1 Sam 4-6, 2 Sam 6] und das Kerygma des deuteronomistischen Geschichtswerks EvTh 26 [1966] 522)

65-72 El giro descrito en los v 65ss conduce a la elección de Sión y a la eleccion de David (v 68 70) La imagen de Yahve que se despierta podria hacer referencia a las ideas del culto cananeo sobre el sueño de la divinidad (cf 1 Re 18,27, consúltese, a propósito, G Widengren, *Sakrales Konigtum im Alten Testament und im Judentum* [1955] 67ss, sobre los problemas teológicos, cf H -J Kraus, *Der lebendige Gott Ein Kapitel biblischer Theologie*, en *Biblisch-theologische Aufsatze* [1972] 12ss) Sobre la declaracion que se hace en el v 67 la aniquilación de los enemigos (v 66) estaba asociada, no obstante, con el rechazo de la «tienda de José», es decir, con la anulación de la prerrogativa del grupo de tribus de la casa de José que vivían en la región central de Palestina El Israel del norte pierde sus pretensiones de liderazgo En los v 68-72 resalta ahora en primer plano el doble tema de «la elección de Sión y de la elección de David» Se trata de un tema deuteronomista (1 Re 8,16) que tiene sus raices seguramente en una fiesta cultual (cf el comentario al Sal 132 y H -J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 [1951] 60ss) El santuario («edificado como las alturas del cielo») recuerda un poco la montaña de los dioses, el Olimpo (v 69) Sobre la eleccion de David, cf el Sal 132, 1 Sam 16,11, 2 Sam 7,8 El salmo desemboca, por tanto, en una tradición de David-Sión y ve en ella la culminación de la milagrosa actuacion salvífica de Yahve con su pueblo Mientras que la exposición canonica de la historia de la salvación termina con la entrada en el pais, vemos que el Sal 78 añade a todo ello la elección de Sión y la eleccion de David como intervenciones salvíficas fundamentales de Yahvé Aquí se reconoce claramente que el salmista se halla enraizado en la tradición de Sión

Finalidad

El Sal 78 celebra las grandes obras de Yahvé (v 4ss) No se cansa jamás de describir la acción divina, que es el fundamento de la historia La historia de la salvación vive en el relato, en la proclamación Se transmite de generación en generación y de esta manera habla al presente Se presenta de manera plástica y viva ante los ojos de los oyentes la fidelidad de Yahve, la actividad incesante de su misericordia y su bondad Pero esa glorificación y descripción de las acciones salvíficas y de los milagros de Dios

están entreveradas con una predicación de exhortación y advertencia, que tiene su fuente en el ordenamiento del pacto establecido en Israel (v. 5ss). A la luz de los milagros de Yahvé se pone de manifiesto la culpa del pueblo. Esa culpa consiste en la codicia y avidez del pueblo que, con ingratitud, hace caso omiso de los dones de Dios y se atreve a desafiar a Yahvé con incredulidad y desconfianza. La cadena de los actos divinos de salvación va acompañada por la constante infidelidad de Israel. La historia del pueblo del pacto es una historia de apostasía, de insidioso quebrantamiento de la fidelidad y de un arrepentimiento superficial mostrado de vez en cuando en momentos de gran calamidad.

Pero en las enseñanzas históricas del Sal 78 no sólo se escuchan exhortaciones y advertencias: el poeta desea manifestarnos un misterio, un enigma. Para terminar, tendremos que fijarnos de nuevo en la primera introducción (v. 1.2), expresada con arreglo a la poesía sapiencial. ¿Qué misterio de la historia querrá proclamarnos el salmista? B. Duhm responde: «El salmo quiere mostrar que 'Efraín' estuvo siempre corrompido». Esta respuesta es seguramente demasiado general. Por el contrario, es posible que la elección de Sión y la elección de David, como piedra clave en las demostraciones salvíficas de Dios, tuvieran una significación actual en la hora histórica en que se entonó el salmo. En medio de las luchas por el restablecimiento del santuario nordisraelita de los samaritanos, ¿querrá el salmista llamar una vez más nuestra atención sobre la culpa del pueblo apóstata y sobre la reprobación de la «tienda de José» (v. 67)? ¿cómo explicar, si no, la tradición de David-Sión, que rompe el cuadro canónico de la historia del Pentateuco? ¿no se marcan aquí los acentos de la historia de las Crónicas? Sugerimos únicamente las preguntas, porque nos faltan las claves históricas específicas para una exacta reconstrucción de la historia.

Salmo 79

«¡OH YAHVE, LAS NACIONES HAN INVADIDO TU HEREDAD!»

Bibliografía E Janssen, *Juda in der Exilszeit Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums*, FRLANT 69 (1956)

1 Salmo de Asaf.
¡Oh 'Yahvé'[a], las naciones han invadido tu heredad,
han profanado tu santo templo,
han reducido Jerusalén a ruinas!
2 Dieron los cadáveres de tus siervos
por comida a las aves del cielo;
la carne de tus piadosos, a las bestias del campo.
3 Derramaron como agua su sangre
alrededor de Jerusalén; nadie dio sepultura.
4 Fuimos el oprobio de nuestros vecinos,
escarnio y burla de los que nos rodean.
5 ¿Hasta cuándo, oh Yahvé? ¿durará por siempre tu ira?
¿arderán tus celos como fuego?
6 ¡Derrama tu cólera 'sobre'[b] las naciones,
que no te conocen,
sobre reinos
que no invocan tu nombre!
7 Porque 'ellos han'[c] devorado a Jacob
y han asolado su morada.
8 ¡No recuerdes la culpa de nuestros antepasados!
Venga pronto hacia nosotros tu compasión,
porque somos muy débiles.
9 ¡Ayúdanos, oh Dios de nuestra salvación,
por el honor[d] de tu nombre!
¡Sálvanos, perdona nuestros pecados
por amor de tu nombre!
10 ¿Por qué han de decir las naciones:
«¿Dónde está ahora su Dios?»?

¡Sea manifiesta entre las naciones, ante nuestros ojos,
la venganza por la sangre derramada de tus siervos!
11 **¡Llegue ante ti el gemido de los cautivos!**
Conforme a la fuerza de tu brazo, preserva[e]
a los abocados[f] **a la muerte!**
12 **¡Devuelve siete veces al seno de nuestros vecinos**
el oprobio con que te han escarnecido, oh Señor!
13 **¡Pero nosotros somos tu pueblo, las ovejas de tus pastos;**
te daremos gracias eternamente,
proclamaremos tu renombre de generación en generación!

1 **a** Este texto forma parte de la revisión elohística del Salterio. Por tanto, aquí habrá que leer יהוה en vez de אליהם.

6 **b** Será preferible sustituir אל por על; cf. על־ממלכות.

7 **c** TM: «El ha devorado». Pero, siguiendo algunos manuscritos, G, san Jerónimo, S, T y Jer 10,25, es preferible leer: אָכְלוּ.

9 **d** Para evitar un doble שמך en el v. 9, algunos leen únicamente כבודך; pero podemos seguir perfectamente el TM.

11 **e** S y T leen הַתֵּר (de נתר): «libera»; pero habrá que seguir el TM.

f Literalmente: «los hijos de la muerte».

Forma

En el Sal 79 no se observan daños notables en la trasmisión del texto. Sin embargo, el metro agitado e irregular nos sugiere que el salmo, durante la historia de su transmisión, estuvo expuesto a retoques, pero sin que podamos ya reconocer cuáles fueron sus motivos y consecuencias. Teniendo en cuenta el estado actual de los versículos, será realmente difícil hablar de un esquema métrico. Tan sólo a manera de ensayo podremos reconstruir la secuencia siguiente: v. 1: 4 + 3 +3; v. 2: 3 + 3 + 4; v. 3: 3 + 4; v. 4: 3 + 4; v. 5: 4 + 3; v. 6: 3 + 2, 2 + 3; v. 7: 3 + 2; v. 8: 4 + 3 + 2; v. 9: 3 + 3, 3 + 2; v. 10: 3 + 2, 3 + 4; v. 11: 4 + 3 + 2; v. 12: 4 + 4; v. 13: 4 + 3 + 3. Sobre la causa de esta rotura del esquema métrico, que afecta profundamente al estado actual del texto, intentaremos dar alguna explicación más tarde.

El Sal 79 pertenece a la categoría de cánticos de oración de la comunidad (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4: «Volkskla-

gelieder»). Sobre la תפלה («oración») de la asamblea del pueblo congregado en el lugar del culto, cf. Introducción § 6, 2, Iβ. El Sal 79, por su forma, estructura y contenido, muestra afinidad con el Sal 74. El paralelismo llega a veces hasta detalles ínfimos (cf. *infra*). El cántico de oración comienza con la vigorosa descripción de la calamidad en que el pueblo se encuentra (v. 1-4). Viene a continuación —como sección intermedia— la petición dirigida por la asamblea del pueblo (v. 5-12), que comienza con una pregunta que quiere provocar la intervención de Dios. El salmo termina con una expresión de certidumbre y con un voto de acción de gracias formulado concisamente (v. 13). En las peticiones en que se ruega la intervención de Yahvé, es innegable un elemento: el clamor pidiendo venganza (principalmente en el v. 10).

Marco

Hay que discutir aquí en primer lugar la cuestión, muy tratada y debatida, acerca de la situación histórica que se presupone en el Sal 79. La hipótesis más antigua habla de que aquí se hace referencia a la catástrofe del año 587 a. C. (Kessler, Briggs). Pero esta hipótesis ha sido impugnada recientemente en repetidas ocasiones y con vehemencia. H. Gunkel rechaza esa explicación, porque en el Sal 79 «no se habla de una guerra, ni de un asedio, ni de un rey, ni de un incendio del templo, ni tampoco de una deportación del pueblo». El autor mencionado piensa en un acontecimiento desconocido del tiempo de Esdras (cf. también H. Schmidt). Pero B. Duhm ve con especial claridad en el Sal 79 el principio que es determinante en su comentario a los salmos: la datación de los salmos en la época de los macabeos (cf. 1 Mac 7,17). Las dificultades radican (como en el caso de los Sal 44; 74) en que no poseemos claves suficientemente claras para determinar cuál fue la situación histórica de aquel entonces. A pesar de todo, no debe desecharse probablemente la vieja hipótesis de que el Sal 79 hace referencia a los sucesos del año 587 a. C. Lo mismo que en el Sal 74,1.3.9, vemos que en el Sal 79 se pone de relieve que el juicio de Yahvé recae ya desde hace tiempo sobre Jerusalén (v. 5). La culpa de los padres (v. 8) provocó la cólera de Yahvé. Estas declaraciones se ajustan muy bien a la época del destierro, durante la cual se celebraron en Jerusalén solemnidades de lamentación (cf. Zac 7,1ss; 8,18ss; H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung Deuterojesajas* [tesis Bonn 1953] 104-123; H.-J. Kraus, BK XX, 8ss). Ahora bien, si se

echan de menos (como sostienen H. Gunkel y H. Schmidt) las alusiones concretas a los sucesos del año 587 a. C., habrá que tener en cuenta, no obstante, lo siguiente: 1. No hay que esperar que, muchos años o incluso decenios después de la caída de Jerusalén, se describa continuamente en todos los cánticos la totalidad de los detalles de la catástrofe; se describen algunas fases (como «fotografías instantáneas») de los días de la tragedia (referidas probablemente por testigos presenciales). Y, así, en el Sal 79 se habla de las crueles ejecuciones en los alrededores de Jerusalén (v. 3; cf. también el v. 10). Esos son los sucesos que tanto impresionaron a los ojos del compositor. 2. Es probable que los cánticos de oración de la comunidad del año 587 a. C. hayan desempeñado también un papel importante más tarde (por ejemplo, en la época de los macabeos: 1 Mac 7,17). La actualidad de las lamentaciones hizo con toda seguridad que se limaran de los textos ya existentes los perfiles históricos claros, a fin de utilizar el salmo en la nueva situación. Es posible que el mal estado en que se halla el texto del Sal 79 se deba a esos retoques. En todo caso, es obvio relacionar el Sal 79 con la catástrofe del año 587 a. C. (cf. E. Janssen, *Juda in der Exilszeit*, 19).

Comentario

1-4 Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.° 2.

Con un clamor dirigido a Yahvé, el cántico de oración empieza a narrar la desgracia en que se encuentra el pueblo de Dios. Lo primero y más importante ha sido la profanación del santuario. Los גוים (que traducimos aquí por «las naciones») han irrumpido en la נחלה (la «heredad») de Yahvé y han profanado el templo (cf. Lam 1,10; Sal 74,4). Como en el contexto inmediato de este enunciado se dice que la ciudad de Jerusalén se halla en ruinas (cf. Jer 9,11), habrá que pensar en seguida en los acontecimientos del año 587 a. C. La profanación del templo se llevó a cabo cuando los ejércitos enemigos irrumpieron en el lugar santo y lo incendiaron. Gunkel, que piensa en otro suceso histórico, se ve obligado a considerar lo que se dice en el v. 1b como una «exageración apasionada».

Inmediatamente después de referir el sacrilegio de la profanación del santuario, la descripción recuerda en forma de lamento la atrocidad cometida al profanar los cadáveres (v. 2). Ante las puertas de la ciudad se ejecutó a innumerables personas; la sangre corría como agua (cf. Dt 15,23). Sobre esta cruel ejecución,

que era lo corriente en el oriente antiguo, después de la conquista una ciudad, cf. H. Gressmann, AOB, ilustración 271. Se consideraba una desgracia especial y un terrible ultraje el que una persona no recibiera sepultura (cf. Dt 28,26; 2 Sam 21,10; Jer 7,33).

El compositor da especial relieve a estos dos recuerdos: la profanación del santuario y la profanación de los cadáveres; todos los demás sucesos quedan un poco en segundo plano. El compositor menciona también en el v. 4 los efectos que esta catástrofe tuvo entre los pueblos vecinos. A las profanaciones se añaden las injurias y escarnios proferidos por los pueblos de alrededor (cf. Sal 44,14; 80,7; Lam 2,15ss).

La pregunta עד־מה («¿hasta cuándo?») marca generalmente, 5-12
en los cánticos de oración, la transición del lamento a la petición (cf. Sal 6,4; 13,2; 80,13; 89,47; también Sal 44,24ss). Las profanaciones y escarnio (v. 1-4) se explican porque pesa sobre el pueblo la cólera de Yahvé. En la catástrofe estuvo actuando Yahvé mismo. Pero su cólera dura ya demasiado tiempo. Las peticiones de la comunidad comienzan haciendo una pregunta (v. 5). Pero en el v. 6 se pide a Yahvé que vuelva ahora su cólera contra las naciones (los gentiles) y que intervenga contra ellas. El concepto de גוים está caracterizado en el Sal 79 por la explicación אשר לא־ידעוך («que no te conocen»; cf. 1 Tes 4,5). Sobre ממלכות («reinos»), cf. Jer 1,15. Se entiende por «reinos» a las potencias paganas del mundo que, como monstruos, con su rapacidad han «devorado» a Jacob (v. 7). La extensa destrucción del país, de la que se habla en el v. 7b, podría ser de nuevo una referencia a lo sucedido en el año 587 a. C. A propósito del v. 7, cf. Jer 10,25. H. Schmidt hace la siguiente observación sobre la petición formulada en el v. 8: «La idea de una culpa personal es totalmente ajena al compositor». Pero, ¿por qué es totalmente ajena? Difícilmente lo será por un sentimiento de justicia propia. Nos inclinaríamos más bien a pensar que la catástrofe a que hace referencia el Sal 79 queda ya una generación atrás. Los «hijos» gimen bajo la cólera suscitada por la culpa de los padres. Suplican la compasión de Dios y renuncian a toda posibilidad de ayudarse a sí mismos, confesando כי דלונו מאד («porque somos muy débiles»). En el clamor de súplica que escuchamos en el v. 9, se invoca a Yahvé llamándolo אלהי ישענו («¡oh Dios de nuestra salvación!»), el Dios que ha dejado bien patente su acción salvífica en Israel (cf. Sal 22,5s). Está muy lejos de los orantes toda idea de justicia propia, como lo demuestra bien a las claras la petición כפר על־חטאתינו («perdona nuestros pecados»), petición

con la que los que se lamentan saben que están también bajo la culpa de los padres. El pueblo, en sus peticiones, apela a la «gloria» y al «nombre» del Dios que ha hecho demostración de su poder (sobre שם, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 53). A fin de mover a Yahvé a que intervenga, se llama su atención sobre la escarnecedora pregunta que se hacen los gentiles: איה אלהיהם («¿dónde está su Dios?»; cf. Sal 42,4.11; 115,2; Jl 2,17). Lo que ahora se escucha principalmente es el clamor a Dios pidiendo venganza (v. 10). La sangre de los siervos de Yahvé (cf. v. 3) no debe quedar impune. Pero la comunidad quiere ser testigo con sus propios ojos del juicio de Dios sobre las naciones, porque la intervención de Yahvé, en el antiguo testamento, es siempre una realidad que se produce en este mundo. El v. 11 ora por los cautivos que se encuentran en el umbral de la muerte, es decir, que pueden ser ejecutados en cualquier momento. También en este caso podríamos pensar en el destierro. Yahvé debe intervenir con brazo fuerte y preservar la vida de los que se hallan en grave amenaza (cf. Sal 102,21). La séptuple venganza (v. 12) es una venganza persistente y cruel (cf. Gén 4,15.24; Lev 26,18.21.24). Pero tengamos en cuenta que la comunidad, en su petición, se está refiriendo incesantemente a Yahvé: él es quien ha sido escarnecido. Su templo fue profanado (v. 1).

13 El v. 13aα enuncia en firme declaración la realidad indisoluble de la comunión entre Yahvé y su pueblo. Con el motivo del pastor, suena el tono de la confianza. Bajo la guía y dirección del pastor Yahvé, Israel se siente protegido y a salvo (cf. W. Eichrodt, *TeolAT* I, 216). Ahora bien, con las palabras נודה לך la oración de súplica se convierte ya en un cántico de acción de gracias. El voto de acción de gracias es expresión de la certeza de que la oración va a ser escuchada.

Finalidad

En el Sal 79, la causa de la lamentación es el escarnio y profanación del lugar donde Dios está presente, y la muerte de los «siervos de Dios». Se ha inferido una afrenta al mismo Dios (v. 12b); se ha vilipendiado su honra. Ahora bien, el clamor pidiendo venganza (v. 10) no es «una cosa típica del antiguo testamento»; ese clamor de venganza reaparece literalmente en el nuevo testamento en Ap 6,10. El pueblo de Dios sabe muy bien que sólo en el juicio de las «naciones, que no conocen a Dios» (v. 6;

1 Tes 4,5), se hará realidad la salvación de los elegidos (Ap 16,6). Dios no hace demostración de su poder y de su bondad en ámbitos invisibles e ideales. No, sino que en medio de este mundo irrumpe su cólera y su salvación. Aunque el pueblo sufriente y oprimido exprese en voz alta emociones de odio y deseos de venganza, el juicio y la cólera de Yahvé serán las pruebas fehacientes de que Dios interviene en favor de su pueblo. La intervención de Dios para liberar tiene en el antiguo testamento esta característica que se desarrolló en las tradiciones guerreras de la época de los jueces.

Salmo 80

«¡OH YAHVE SEBAOT, RESTAURANOS!»

Bibliografia M Wagner, *Der Menschensohn des 80 Psalm* ThStKr 104 (1932) 84-93, H J Heinemann, *The Date of Psalm 80* JQR 40 (1949-1950) 297-302, O Eissfeldt, *Psalm 80*, en *A Alt-Festschrift* (1953) 65-78 (BHT 16), A Roefer, *The End of Psalm 80* (hebr) Tarbiz 29 (1959) 113-124, O Eissfeldt, *Psalm 80 und 89* WO 3 (1964) 27-31, D W Thomas, *The Meaning of* זיז *in Ps 80,14* ExT 76 (1964-1965) 307-308, J Schreiner, *Hirte Israels, stelle uns wieder her! Auslegung von Psalm 80* BiuLe 10 (1969) 95-111, A Gelston, *A Sidelight on the Son of Man'* SJTh 22 (1969) 189-196, W Beyerlin, *Schichten im 80 Psalm*, en *Festschrift fur G Friedrich* (1973) 9 24, H G Mutius, *Die Interpretation des Hapaxlegomenons* KRSM *in Ps 80,14 bei Saadja, Raschi und David Kimchi und ihre Relevanz fur die heutige Hebraistik* BN 4, 8 (1979) 18-21

1 **Para el director del coro. 'Según'[a] «lirios» (?). De Asaf.**
Un salmo.
2 **¡Oh Pastor de Israel, escuha,**
tú que guías a José como un rebaño!
¡Tú que tienes tu trono sobre los querubines, manifiéstate
3 **ante Efraín, Benjamín y Manasés!**
¡Reúne tu poder de héroe
y ven en nuestra ayuda!
4 **¡Oh 'Yahvé'[b] 'Sebaot'[c], restáuranos,**
haz resplandecer tu rostro para que nos llegue la salvación!
5 **¡Oh Yahvé ''[d] Sebaot!,**
¿hasta cuándo seguirás todavía encolerizado,
a pesar de la oración de tu pueblo[e]?
6 **Los[f] alimentaste con pan de lágrimas,**
les diste a beber lágrimas con medida colmada.
7 **Nos hiciste fuente de conflictos para nuestros vecinos,**
nuestros enemigos se burlaron de 'nosotros'[g].
8 **¡Oh 'Yahvé'[h] Sebaot, restáuranos,**
haz resplandecer tu rostro para que nos llegue la salvación!

9 Una vid arrancaste de Egipto,
expulsaste a pueblos y la plantaste.
10 Hiciste espacio para ella,
echó raíces
y llenó el país.
11 Los montes se cubrieron con su sombra,
con sus ramas los cedros de Dios[i].
12 Extendió sus zarcillos hasta el mar,
sus ramas hasta el gran río.
13 ¿Por qué derribaste sus vallados,
para que la vendimie todo el que pase?
14 La devasta el jabalí del bosque[j],
las bestias del campo pacen en ella.
15 ¡Oh 'Yahvé'[k] Sebaot, vuélvete[l],
mira desde el cielo y ve!
Visita esta vid[m],
16 y el 'huerto'[n] que plantó tu diestra
[y al hijo que tú criaste para ti][ñ].
17 'Quienes la quemaron y la destruyeron'[o],
¡perezcan ante la amenaza de tu rostro!
18 ¡Sea tu mano sobre el varón de tu diestra,
sobre el hijo del hombre, que para ti criaste!
19 ¡Pero nosotros no nos apartaremos de ti;
danos vida e invocaremos tu nombre!
20 ¡Oh Yahvé ''[p] Sebaot, restáuranos,
haz resplandecer tu rostro para que nos llegue la salvación!

1 **a** Como en Sal 45,1 será preferible leer עַל en vez de אֶל.

4 **b** Este texto forma parte de la revisión elohísta del Salterio. Por tanto, habrá que leer יהוה, en vez de אלהים. En su estribillo, el Sal 80 nos permite reconocer con especial claridad los vestigios redaccionales elohístas.

c En el estribillo hay que completar צבאות (cf. v. 8.10 y S).

5 **d** אלהים es aquí seguramente una variante elohística que sustituye a יהוה y que debe suprimirse por razones métricas; demuestra, además, ser imposible por razones sintácticas.

e Se ha notado que es extraña la pregunta formulada en el v. 5, y se han propuesto diversas correcciones. Así, por ejemplo, en lugar de עשנת («estarás encolerizado»), algo que no quiere atribuirse directamente a Yahvé, se ha propuesto la corrección עָנַשְׁתָּ («harás expiar»). En vez de בתפלת («contra la oración»), algunos leen [ב]פלטת («¿hasta cuándo harás expiar a los que han escapado de tu pueblo?»). Pero podemos atenernos al TM.

g En vez de למו, debemos seguir dos manuscritos, G y san Jerónimo, y leer לָנוּ para reflejar mejor el sentido. 7

h Cf. la nota **b**. 8

i Algunos comentaristas quieren completar el v. 11 añadiendo el estribillo, pero interrumpiría el hilo del pensamiento (cf. *infra*, «Forma».) 11

j El «ע *suspensum*» se considera como la letra más central en el Salterio (F. Delizsch). Pero cf. *infra*, «Comentario». 14

k Cf. la nota **b**. 15

l Es un esquematismo injustificado el querer seguir G y reconstruir en el v. 15 el estribillo como en los v. 4.8.20.

m Habrá que preguntarse si no debiéramos suprimir por razones métricas ופקד גפן זאת («y visita esta viña»). El texto se halla probablemente corrompido. La traducción con arreglo al TM es un intento de captar el sentido.

n כנה, que aparece únicamente aquí en el antiguo testamento, es de significado desconocido. Quizás podamos leer וגַנָּה, ateniéndonos al contexto. G leyó un verbo: καταρτισαι αὐτήν (וכוננָה?). **16**

ñ El hemistiquio 16b corresponde por su contenido al v. 18b, pero da la impresión de ser aquí una adición.

o TM: «Está quemado, destruido» (se refiere a גנה). Pero el v. 17a debe entenderse en relación con el v. 17b. Por eso, Wellhausen introduce acertadamente la enmienda: שְׂרָפֻהָ באש כסחוּהָ. **17**

p Cf. la nota **d**. **20**

Forma

La forma externa del Sal 80 se caracteriza por el estribillo que, según el TM, aparece en los v. 4.8.20. Ahora bien, en algunos comentarios la triple presencia de tal estribillo se convierte en ocasión para reconstruir también el estribillo en el v. 15 y para restaurar un «orden original de las estrofas» en el cual el estribillo aparezca también después del v. 11. Sin embargo, estas medidas se atienen demasiado a un esquema. Habrá que contar con que en el v. 15 se ha querido cambiar conscientemente el estribillo, y en el v. 11 no deberíamos interrumpir quizás la alegoría de la viña con un estribillo. Principios de forma no deben distorsionar con puntos de vista extraños la peculiar presentación del contenido de un salmo.

En cuanto a la métrica, domina el metro 3 + 3 en los v. 2a.3aβb.4.6-9.11-15a.17-20. El metro 3 + 3 se ve interrumpido en los v. 5.10 por el metro 2 + 2 + 2. Además, hay que renun-

ciar a una reconstrucción del metro 3 + 3 en los v. 2b.3aα (3 + 4) y 15b.16a (2 + 3). El v. 16 es sobre todo el que ofrece dificultades, porque el v. 16b es evidentemente una adición (cf. *supra*).

El Sal 80 pertenece a la categoría de cánticos de oración de la comunidad (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4: «Volksklagelied»). En el v. 5 se dice expresamente que el salmo es una תפלה («oración»). No comprendemos por qué tal término no pueda ser la denominación de un género, tanto más cuando la terminología tradicional, creada por Gunkel, comienza a ser cada vez más discutible. Sobre la תפלה de la comunidad, cf. Introducción § 6, 2, Iβ. Claro está que no podemos desconocer el hecho de que, en el Sal 80, hay un estribillo en los v. 4.8.20. Esto confiere la estructura de una liturgia al cántico de oración de la comunidad (W. Beyerlin, *Schichten im 80. Psalm*, 19). Por eso, la sección aislada por Beyerlin (v. 2-3), es también, en cuanto «oración de petición», parte integrante del cántico de oración de la comunidad. Habrá que señalar, finalmente, la intercesión en favor del rey (v. 18).

Marco

Los «cánticos de oración del pueblo» se entonaban en el lugar sagrado en tiempo de especiales calamidades. Los chantres (sacerdotes) entonaban el lamento y la petición en nombre de la asamblea, y la comunidad los interrumpía sin cesar con clamores de súplica pronunciados en voz alta (v. 4.8.15.20).

Se han planteado constantemente dos preguntas acerca del Sal 80: 1. ¿dónde se cantó el cántico de oración? ¿qué lugar de culto habrá que suponer? 2. ¿a qué calamidad especial se refieren las lamentaciones del Sal 80? En primer lugar, unas cuantas consideraciones acerca de la situación histórica: por el v. 3 se ve claramente que el Sal 80 se refiere a una grave amenaza para el grupo nordisraelita de las tribus de Efraín, Manasés y Benjamín, asentadas en la región central de Palestina. Asimismo, el Sal 80 nos permite conocer que el Israel unido pertenece ya al pasado. Por consiguiente, el *terminus a quo* es indudablemente el año de la división del reino, después de la muerte de Salomón. Ahora bien, con esta explicación comienzan los problemas. En los comentarios de los últimos 150 años hallamos las más diversas dataciones, desde el siglo VIII a. C. hasta la época de los macabeos. Cf. el informe sobre la interpretación histórica del Sal 80 en O. Eissfeldt, *Psalm 80*, en *A. Alt-Festschrift*, 69ss. Recientemente, estas cuestiones se han hecho más acuciantes todavía. E. König

se basa en el v. 3 y en el epígrafe del salmo que figura en G: ψαλμὸς ὑπὲρ τοῦ Ἀσσυρίου para formular la siguiente explicación: «La peculiar referencia de este poema a Efraín, etc. justifica la conclusión de que el poeta tenía puestos sus ojos en una catástrofe del reino de Samaria. Como es natural, uno piensa en seguida en la incursión de los asirios, bajo Teglatfalasar, en territorio de Israel (2 Re 15,9), y el epígrafe que aparece en G 'sobre el asirio' lo confirma». No obstante, E. König piensa que el salmo se cantó en Judá: «La tribulación de las tribus septentrionales de Israel era también, evidentemente, objeto de tristeza y tema de intercesión para los patriotas de Judá». H. Schmidt sostiene una opinión parecida. También él piensa en un cántico entonado en Jerusalén, que se habría cantado «por la preocupación a causa del peligro que corría el reino septentrional y por la incapacidad de éste para ofrecer resistencia». Pero, eso sí, H. Schmidt relaciona el salmo con la situación histórica perceptible en 2 Re 22,29. Por el contrario, O. Eissfeldt se aproxima a la interpretación histórica de E. König y piensa en los años entre el 732 y el 722 a. C., pero sitúa el cántico de oración en el reino del norte, aludiendo a la denominación de Yahvé como יהוה צבאות, que surgió por vez primera en Siló (cf. O. Eissfeldt, *Jahwe Zebaoth*, Miscellanea Academica Berolinensia II, 2 [1950] 128-150).

Resulta extraordinariamente difícil dar respuesta fundada a las cuestiones históricas. El sorprendente uso del sufijo en el v. 6 habla en favor de la tesis propuesta por E. König y H. Schmidt, que sitúan el salmo en Judá o en Jerusalén. Ahora bien, el nombre de יהוה צבאות pertenece, sí, originariamente a Siló, pero más tarde llegó también, juntamente con el arca, a Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Por el salmo no podemos conocer más detalles acerca de la tribulación que aflige a las tres tribus (v. 3). Las referencias que se hacen a 2 Re 15,29, a 2 Re 22,29 ó a una situación histórica entre los años 732 y 722 a. C. son un intento de explicación, pero no encuentran apoyo alguno en el texto. En todo caso, לפני («ante») en el v. 3 podría ser una clave que nos indicara que las tres tribus aún existían y se hallaban en gran apuro. Esta observación podría excluir entonces la interpretación de que las tribus del norte se encontraran ya en el destierro. Por otro lado, sería también posible acentuar la petición de la restauración de Israel, implorada en el estribillo. Entonces podría suponerse también una época posterior (después del 722 a. C.). En ese caso, la tribulación de las tribus del norte sería de hecho la del destierro o la de la completa opresión en el antiguo territorio de la tribu, administrado ahora por Asiria. Y, en relación con esto, podríamos pensar en el tiempo de Josías. Durante esos

años vemos que se cree en Judá que ha llegado el tiempo de restaurar a Israel, es decir, la vieja unión de las doce tribus. Josías cruza las fronteras de Judá para entrar en los territorios de Efraín, Benjamín y Manasés (M. Noth, *Historia de Israel*, 252s). A este rey se le podría aplicar también la oración de intercesión que leemos en el v. 18. Asimismo, la declaración de fidelidad, expresada en el v. 18, se ajustaría bien al tiempo de la reforma.

Pero también este intento de explicación se encuentra con dificultades, que se han puesto de relieve en los recientes debates. O. Eissfeldt volvió a tomar partido en el problema de la datación del Sal 80 (WO 3 [1964] 27ss). Asocia estrechamente el Sal 80 con Sal 89,41ss. El resultado: en el Sal 89 la intercesión se hace muy concretamente por el monarca reinante de la dinastía davídica (v. 39ss), mientras que en el Sal 80 se implora la ayuda de Yahvé para alguien que se halla protegido por Dios y a quien Dios ha convertido en hombre fuerte, para alguien que, sin autoridad tradicional alguna, depende únicamente de la ayuda de Dios. «Esto encajaría muy bien con el usurpador Oseas, hijo de Elá, de quien se dice en 2 Re 15,30 que asesinó a su predecesor en el trono de Israel, Pecaj, hijo de Romelías, y le sucedió en el trono» (p. 30s). Sin embargo, esta datación es un intento de explicación demasiado atrevido, y la línea de su argumentación no aparece demasiado clara. J. Schreiner procede de distinta manera. Considera el Sal 80 estrechamente asociado con las declaraciones del profeta Jeremías acerca de la salvación, que iban dirigidas al reino septentrional.

Pero, ¿será acertado, sin más, aplicar decididamente el Sal 80 al reino septentrional, basándose en lo que se dice en el v. 2? W. Beyerlin lo discute: cree que no puede demostrarse que la constelación de los nombres de Efraín, Benjamín y Manasés sea una manera de referirse al reino del norte. «Más aún, eso resulta incluso improbable. Porque Benjamín, a diferencia de Efraín y Manasés, se adhirió al reino del sur después de la división del reino, y en lo sucesivo permaneció asociado a él totalmente o en gran parte» (*Schichten im 80. Psalm*, 11). Beyerlin trata de diferenciar diversos estratos en el Sal 80, y supone que se han efectuado en él actualizaciones. Pero luego afirma: «*In summa* hay muchas cosas que hablan, desde luego, en favor de la hipótesis de que el estrato de texto constituido por 80,5-7.17b-19 se haya creado lo más pronto en los días del rey Josías» (p. 17). Pero ¡sólo ese estrato! Sobre los pormenores de la explicación que se da acerca de los demás estratos, cf. Beyerlin, 12ss.

Comentario

A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. A propó- 1
sito de על־ששנים, cf. Introducción § 4, n.º 21. A propósito de מזמור cf. Introducción § 4, n.º 2.

La invocación del v. 2 se dirige al pastor de Israel. Sobre רעה 2-4
(«pastor»), cf. el comentario a Sal 23,1 (cf. también Gén 48,15; 49,24; Sal 78,52; 121,4). La metáfora de fondo da una expresión característica a la relación íntima entre Dios y su pueblo, y acentúa el señorío de Dios, que conduce como caudillo a su pueblo. ישראל se refiere a la confederación de las doce tribus, a la totalidad de Israel (cf. v. 9ss; M. Noth, *Historia de Israel*, 15ss). Ahora bien, en la ampliación que se efectúa mediante participios hímnicos, se hace referencia también, probablemente, a tradiciones de la casa de José. יוסף hace referencia a «Israel en Egipto» (cf. v. 9ss; cf. también Sal 77,16; 81,6). יוסף recuerda la milagrosa salida de Egipto. נהג («guiar»), en relación con la metáfora del רעה («pastor»), significa propiamente «conducir el rebaño». La imagen de Dios que tiene su trono sobre los querubines es originariamente una imagen cananea; se refiere al Señor del cielo, que tiene su trono sobre las nubes (cf. el comentario sobre *rkb 'rpt* en Sal 68,5). El יהוה צבאות (Yahvé Sebaot), venerado en Siló, se describió primeramente en Israel como «aquel que tiene su trono sobre los querubines» (cf. 1 Sam 4,4). Pero esta imagen se trasladó luego a Jerusalén, juntamente con el arca (2 Sam 6,2), y se ve ya firmemente establecida en la tradición cultual de Sión (Sal 18,11; 97,2; 99,1). Así como el Baal del cielo «irradia deslumbrante» como dios de la tormenta, así también Yahvé se «manifiesta» ahora deslumbrantemente como quien tiene su trono sobre los querubines. Acerca de הופיע («querubín»), cf. Sal 50,2; 94,1. Se piensa en la majestuosa teofanía de Dios para el juicio.

En el v. 3, la imagen sobre la manifestación de Dios en medio de la tormenta y para juzgar va seguida por las imágenes de la guerra santa. Ante las tribus oprimidas, o incluso sometidas, de Efraín, Benjamín y Manasés, se manifestará Yahvé con su גבורה, con su fuerza de héroe que viene a prestar ayuda y a ofrecer salvación. El estribillo implora la restauración de Israel (v. 4). La comunidad invoca al Dios a quien se denomina יהוה צבאות en los santuarios anfictiónicos de Siló y Jerusalén (sobre este nombre divino, cf. Introducción § 10, 1). Ese resplandecer del rostro de Dios es señal de que el Señor se vuelve misericordiosamente hacia su pueblo y lo bendice (cf. Núm 6,25). Sobre פנים como «representación plástica de la presencia de Yahvé», cf. L. Köhler,

TheolAT[3], 110s. La comunidad, en oración, tiene conciencia de ser parte de «Israel» (cf. v. 2).

5-8 La cólera de Dios (v. 5) ha traído la calamidad sobre el pueblo de Dios. Y esa cólera se prolonga ya desde hace mucho tiempo. Todas las súplicas han sido inútiles. La expresión תפלת עמך («la oración de tu pueblo») es un término preciso para designar el género de los «cánticos de oración del pueblo». Los sufijos del v. 6 sugieren que hay que pensar en Jerusalén como el lugar en que se hace la oración (E. König, H. Schmidt). Las tribus del reino del norte (cf. v. 3) se ven en medio de una gran calamidad. Seguramente podremos suponer que se trata aquí de la catástrofe acaecida el año 722 a. C. El pan de lágrimas nos hace pensar en una desgracia que se prolonga ya durante mucho tiempo, y no en una grave amenaza. שליש («medida colmada»; que, aparte de aquí, aparece únicamente en Is 40,12) «es un instrumento que mide los 'tercios' de una unidad indeterminada», R. de Vaux, *Instituciones del antiguo testamento* (1964) 277. En el v. 7 se emplea ahora el sufijo de primera persona de plural, porque se trata de la posesión territorial de todo Israel, la cual se perdió al ser subyugadas las tribus del norte (v. 3). El v. 7 podría hacer referencia a la decadencia del poder asirio, durante la cual los vecinos y enemigos de Israel se disputaban la supremacía sobre los antiguos territorios administrados por los asirios. Los enemigos se burlaban de la impotencia de Israel. Pero la comunidad suplica a Yahvé que intervenga y restaure a Israel (v. 8).

9-16 Viene ahora la gran sección central (v. 9-16), que sitúa la negra catástrofe del presente sobre el luminoso trasfondo de las primeras y fundamentales acciones salvíficas de Yahvé. A Israel se lo compara con una vid (a partir del v. 13, con una viña; cf. Os 10,1; Jer 2,21 y W. Zimmerli, BK XIII, 328). Una alegoría que da pie constantemente para interpretaciones concretas, presenta de manera intuitiva el camino recorrido por el pueblo de Dios. El v. 9a alude a la tradición del éxodo (cf. también el v. 2). La vid fue «arrancada» de Egipto. Se hizo lugar para su trasplantación, cuando Yahvé expulsó del país a los antiguos habitantes de Canaán (sobre נטע, «echar raíces», cf. Ex 15,17). La vid echó raíces y llenó el país (cf. Gén 49,22s). En los v. 9-10 una bella imagen ilustra el derecho divino de Israel a la posesión de su tierra; al mismo tiempo se describe con mucho acierto cómo Israel fue poco a poco tomando posesión de todo el territorio. El dominio soberano sobre el país halla su expresión en el v. 11. Sobre ארזי־אל («los cedros de Dios»), cf. Sal 36,7; 104, 16.

De la poderosa extensión habla el v 12 Se piensa aquí en el gran reino de David, que se extendía desde el mar Mediterráneo hasta el Eufrates (cf el «excursus» del Sal 2 y A Alt, *Das Grossreich Davids*, en *KlSchr* II, 66-75) Hasta aquí la descripción del arraigo y expansion de Israel en su país

Consiguientemente, el salmo, en su súplica pidiendo la restauración (v 4 8 20), recuerda aquellas posesiones originales de Israel en tiempo de David, y ahora, en los v 13ss, comienza el lamento por la disolución de aquel orden dispuesto por Dios mismo La metáfora de la vid (v 9ss) se trasforma ahora imperceptiblemente en la imagen de la viña (cf Is 5,7), más adecuada a la expansión descrita en los v 10ss Con vallados o cercas de piedra («tapias») se rodeaba a las viñas para protegerlas contra los animales salvajes y los intrusos (cf Is 5,5, G Dalman, *AuS* VI, 95) Yahvé («en su cólera», v 5) derribó esos vallados (cf Sal 89,41 42) Israel, sin protección alguna, queda a merced de los extraños El v 14 describe los daños causados por las bestias salvajes Si חזיר מיער («el jabalí del bosque»), con su singularísimo «ע *suspensum*» fuera —como algunos comentaristas suponen— un alusión a Egipto (חזיר מיאר), entonces no procedería la explicacion dada en la nota textual j, y estaría en lo cierto la hipótesis formulada a menudo de que se trata de una incursión del faraon Necao, que tuvo lugar en tiempo del rey Josías (cf M Noth, *Historia de Israel*, 256)

La extensa sección media termina con una exclamación de súplica dirigida a Yahvé para que se vuelva (saliendo de su ocultamiento) y mire con misericordia desde el cielo El Dios que tiene su trono sobre los querubines (v 2) posee su sede en el cielo Su manifestación (הופיעה, v 2) debe convertirse para Israel en una visita clemente y misericordiosa En el v 16 (con arreglo a la transición de la metáfora de la vid a la imagen de la viña) se compara a Israel con un huerto plantado por Yahvé y al que él debe ahora restaurar, como se le suplica en oración

El v 17 implora la intervención de Yahvé contra los enemi- **17-20**
gos גערת פניך («la amenaza de tu rostro») es la presencia de Dios en su teofanía para celebrar juicio Asociada con la oración pidiendo que sean vencidos los enemigos, se halla una intercesión en favor del rey איש ימינך («el varón de tu diestra», v 18) no es una alusión a Benjamín (como opina H Gunkel), sino que es una referencia de honor que se hace al rey, el cual está sentado a la diestra de Yahve (cf Sal 110,1) Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que, en este lugar, al rey se le llame בן־אדם

(«hijo del hombre») Aquí se escucha un nombre que, en Dan 7,13ss, pondrá de relieve el complejo de imágenes que lleva inherente Habrá que preguntarse hasta qué punto los mitos del oriente antiguo sobre el hombre primordial (*Urmensch*) se enlazaron también en Israel con la figura del rey A Bentzen se precipita demasiado al mezclar los elementos que son específicos del antiguo testamento y los elementos míticos, y al entreverarlos de manera muy poco prudente (cf A Bentzen, *Det sakrale kongedomme* [1945] 76s, 95, *King Ideology – Urmensch – 'Thronbestijgingsfeest'*, en *StudTheol* III [1950-1951] 148ss) El que la divinidad «críe» al rey es una antiquísima imagen mítica del oriente antiguo, una imagen que tiene sus raíces en la relacion de padre a hijo que existe entre Dios y el rey (cf el comentario a Sal 2,7) La intercesión en favor del rey, que leemos en el v 17, podría referirse a Josias Este monarca entra en el escenario de las tribus de la Palestina central y alienta todas las esperanzas de Israel en torno a una renovación de los tiempos de David De ese monarca se espera una restauración de Israel (cf *supra*, «Marco»)

Sobre el v 18, cf A Gelston, *A Sidelight on the 'son of Man'* SJTh 22 (1969) 189ss, C Colpe, ThW VIII, 410 C Westermann señala que el v 19 muestra «una notable semejanza con la promesa hecha solemnemente por el pueblo en la asamblea de Siquen, de la que se nos habla en Jos 23,16-18» (C Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* [1952] 41) De todos modos, se trata aquí de una declaración mediante la cual el pueblo quiere obligarse, una declaracion como las que eran corrientes en Israel cuando se renovaban las relaciones entre Dios y su pueblo, cf 2 Re 23,3 Sobre la peticion en que se implora la conservación de la vida, cf Sal 71,20, 85,7, Os 6,2 El v 19b debe entenderse como un voto de acción de gracias

Finalidad

El cántico de oración de la comunidad pide a Yahvé que haga acto presencia y se manifieste Los orantes son plenamente conscientes de que su Dios tiene poder absoluto Posee su trono sobre los querubines La desgracia del pueblo, desgarrado bajo la cólera de Dios y abandonado sin protección a merced de cualquiera es la idea que determina los lamentos A pesar de todo, la comunidad vuelve la mirada hacia los grandes y fundamentales actos salvíficos del «pastor de Israel», que sacó a su pueblo de la esclavitud de Egipto y le dio la posesión de la tierra El salmo

implora la restauración de Israel. Lo que Israel es y lo que ha de ser, está determinado por la historia fundamental de este pueblo. Esta perspectiva es la que orienta las peticiones. Israel es la plantación hecha por Dios mismo. Es digno de tenerse en cuenta cómo la fundación del pueblo, la historia de su liberación y de su guía a través de las vicisitudes se entiende exclusivamente desde la perspectiva de la acción soberana de Yahvé. El fue quien arrancó y trasplantó a ese pueblo (v. 9s). El fue quien expulsó a naciones a fin de hacer un lugar para Israel (v. 9s). Es innegable la dimensión universal en que se sitúa al pueblo de Dios y a la misión que se le confía (v. 11s).

La verdadera desgracia que se expresa en el cántico de oración consiste en el hecho terrible de que el destino del pueblo elegido queda en contingencia por la destrucción que este pueblo sufre por las agresiones del mundo de las naciones. Por eso, en ninguna fase de ese clamor de angustía y de esas súplicas se trata simplemente de la restitución de la existencia étnica y nacional de Israel, sino de la restauración del pueblo de Dios, que es una plantación hecha por Dios mismo en medio del mundo de las naciones. Así que el cántico de oración tiene un componente «mesiánico», por cuanto en él se espera como presente y como activo el poder heroico de Yahvé Sebaot (v. 3s): ese poder que se manifiesta en el «varón de la diestra» (v. 18; Sal 110,1), en el «Hijo del hombre».

EL JUBILO FESTIVO Y LA LEY DE DIOS

Bibliografía: S. Mowinckel, *PsStud* III *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (1923) 38-40; G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982) 31ss; H Buckers, *Zur Werwertung der Sinaitraditionen in den Psalmen* Bibl 32 (1951) 401-422, E Wurthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*: ZThK 49 (1952) 1-16; G. Heinemann, *Untersuchungen zum apodiktischen Recht* (tesis Hamburg 1958); W. Beyerlin, *Herkunft und Geschichte der altesten Sinaitraditionen* (1961); W. H. Schmidt, *Das erste Gebot*: ThEx 165 (1970) 17s.

1 Para el director del coro. Según la (melodía) guitita. De Asaf.
2 ¡Cantad con gozo a 'Yahvé'[a], fortaleza[b] nuestra,
aclamad con júbilo al Dios de Jacob!
3 ¡Entonad el canto, tocad el pandero,
la deliciosa lira juntamente con el arpa!
4 ¡Tocad la trompeta en la luna nueva,
en la luna llena[c], en el día de nuestra fiesta[d]!
5 Porque es estatuto para Israel,
ordenanza del Dios de Jacob.
6 El lo estableció como precepto en José,
cuando salió contra[e] la tierra de Egipto.
Escucho[f] una voz extraña:
11b ¡Abre bien tu boca para que yo la llene!
7 Liberé de sus hombros la carga,
sus manos quedaron libres de la espuerta.
8 En la aflicción clamaste a mí; entonces yo te rescaté;
respondí en la nube del trueno.
'Pero tú me pusiste a prueba'[g] junto a las aguas de Meribá. Sela.
9 ¡Escucha, pueblo[h] mío, lo que yo testifico contra ti!
¡Oh Israel, ojalá me prestes atención!
10 ¡No habrá ningún otro dios en medio de ti,
no adorarás a ningún dios ajeno!

11 Yo soy Yahvé, tu Dios,
que te sacó de la tierra de Egipto.
12 Pero mi pueblo no escuchó mi llamamiento,
e Israel no me obedeció.
13 Entonces yo 'los'[i] dejé en el endurecimiento de sus sentidos,
ellos caminaron según sus planes.
14 ¡Si mi pueblo me escuchara[j],
si Israel anduviera por mis caminos!
15 ¡Muy pronto vencería yo a sus enemigos
y volvería mi mano contra sus adversarios!
16 'Los que le odian'[k], tendrían que adularle[l],
y su 'terror'[m] sería eterno.
17 'Yo'[n] lo alimentaría con la enjundia del trigo,
con miel de la peña 'lo'[ñ] saciaría.

1 **a** Este texto forma parte de la revisión elohísta del Salterio. Por tanto, aquí habrá que leer יהוה en vez de leer אלהים; cf. también אלהי יעקב («el Dios de Jacob») en el verso paralelo.

b G: τῷ βοηθῷ ἡμῶν. Sería preferible leer עוזנו (cf. Sal 2,1).

4 **c** בַּכסה o (siguiendo a muchos manuscritos) בַּכֶּסֶה = בַּכסא es la luna llena (cf. Prov 7,20; Job 26,9?); cf. KBL 446.

5 **d** Muchos manuscritos leen חַגינו.

6 **e** מארץ (G: *ἐκ γῆς Αἰγύπτου*) sería seguramente una simplificación inadmisible de la *lectio difficilior*.

f G: γλῶσσαν, ἣν οὐκ ἔγνω, ἤκουσεν = יָדַע שָׁמַע.

8 **g** Según Ex 17,7; Núm 20,13; Sal 77,13ss; 95,9, Israel «probó» o «tentó» a Yahvé. Estra tradición habrá que presuponerla también en el v. 8b. Entonces habría que leer, por ejemplo, ותבחָנני.

9 **h** G y S añaden וַאֲדַבְּרָה. Pero tal adición habrá que rechazarla ya por razones métricas.

13 **i** Un manuscrito, G y σ' leen ־חם (cf. también לבָּם).

14 **j** Es problemático שמע. Después de לו sería de esperar la forma ישמַע (Ges-K § 151e).

16 **k** TM: «Los que odian a Yahvé», pero לו hay que referirlo a Israel (cf. Dt 33,29; Sal 18,45); siguiendo a B. Duhm y a H. Gunkel, leeremos מְשַׂנְאָיו.

l Sería preferible una construcción en *nifal*, cf. KBL 431.

m TM: «Y sea eterno el tiempo de ellos». Podríamos pensar quizás en el tiempo de desgracia o en el tiempo de juicio. Pero esta interpretación no deja de ser demasiado rebuscada. Una buena sugerencia es בעִתָּם («su terror»). Cf. H. Gunkel.

n M: «El lo alimentó». Es una lectura imposible, teniendo en 17
cuenta el contexto. ואאכילהו sería más apropiado.

ñ Para la corrección del sufijo, cf. la nota **n**.

Forma

Salta a la vista que el Sal 81 se divide en dos partes. El júbilo festivo de los v. 2-6a, está seguido en los v. 6b-17 por serias palabras de amonestación con el primer mandamiento del decálogo como tema central (v. 10.11). Esta observación ha dado pie algunas veces a que se intervenga en el texto del salmo, por razones de crítica literaria. Se quiso dividir en dos el texto del Sal 81, sin ver ninguna relación interna entre ambas partes (B. Duhm). Pero esta escisión en dos salmos no está justificada. Como veremos, el Sal 81 constituye una unidad. El cambio repentino de tema está determinado por razones cultuales y litúrgicas.

Otra cuestión, relacionada con la globalidad del salmo, la suscitan los v. 6b-17. ¿Se aprecia aquí una confusión en la secuencia de los versos? En los comentarios recientes se suele reconstruir el siguiente ordensupuestamente «original»: 6b.11b.9.11a.8.7.10.12ss (cf. H. Gunkel). Pero, ¿será correcto reestructurar el orden de los versículos basándose en «puntos de vista lógicos»? ¿no habrá que tener en cuenta las características de las palabras proféticas en los v. 6b-17? Seguramente es acertada la trasposición del v. 11b, que deberá figurar detrás del v. 6b. Sobre los pormenores, cf. *infra*.

En cuanto a la métrica, predomina el metro 3 + 3. Como excepciones debemos enumerar: v. 3 (4 + 3), v. 8 (3 + 3 + 3), v. 9 (4 + 3) y v. 10 (3 + 4).

Antes de emprender el necesario análisis de crítica de las formas, habrá que ofrecer una visión precisa de la estructura y del contenido del salmo: v. 1: epígrafe de técnica cultual; v. 2-4: invitación al júbilo festivo; v. 5-6a: referencia retrospectiva al ordenamiento fundamental de la fiesta; v. 6b.11b: declaración de un locutor profético acerca de su propia inspiración; v. 7-11: conmemoración de los acontecimientos básicos de la historia de la salvación y recuerdo de los mandamientos divinos fundamentales; v. 12-13: desobediencia de Israel y rechazo del mismo; v. 14-17: llamamiento a la obediencia y promesas condicionadas.

¿Cómo se explicarán estos elementos desde el punto de vista de la historia de las formas? Los v. 2-4 corresponden a una invitación a la alabanza, una invitación que se escucha con frecuen-

cia en el introito himnico Los v 2s corresponden en su forma a lo que exige el himno imperativistico, no se mencionan las personas a quienes va dirigido (cf F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 80A) En el v 4 la invitacion a tocar el *shofar* esta estructurada, si, formalmente por analogia Pero lo que sigue no es —contra la costumbre habitual— la alabanza de Dios, sino la fanfarria que anuncia la fiesta Consiguientemente, la frase introducida por כי no anuncia un acto divino u otra cosa parecida, sino las razones para reclamar que suene la fanfarria esa actividad festiva esta prescrita por viejas normas, a ellas se hace referencia Surgen ahora especiales dificultades con las palabras profeticas Esas palabras evocan sucesos basicos de la historia de la salvacion (v 7ss), pero se entienden primordialmente como palabras de amonestacion y de juicio (אעידה בך, «testifico contra ti», v 9a) Se sacan a relucir la desobediencia y el endurecimiento de Israel (v 12-13) Se trata, pues (como en Sal 50,7ss) de un anuncio profetico de juicio que se proclama en el acto divino del culto (cf v 2-6a) Este anuncio termina con una oferta de salvacion, con una promesa sujeta a condiciones Los v 7-17 no pueden clasificarse entre las formas de locucion profetica que nos son ya conocidas por otros pasajes del antiguo testamento (un «reproche» que indica la razon para un juicio, una «amenaza» que anuncia juicio, y una «promesa») El anuncio se halla muy cerca del tipo de predicacion deuteronomica o deuteronomistica que proclama la historia y el juicio (cf el comentario al Sal 78) Hay que resaltar sobre todo la importancia central del primer mandamiento, y en general el recuerdo que se hace del decalogo (cf el comentario al Sal 50, «Marco») Ya desde ahora podemos afirmar que el Sal 81 —como el Sal 50 y el Sal 95— se cuenta entre los salmos que se cantaban en las grandes festividades (cf Introduccion § 6, 6) No obstante, en lo que respecta a la situacion de este salmo en el culto (el *Sitz im Leben*), surgen considerables dificultades, como las que se observaban ya en relacion con el Sal 50 A proposito de los salmos para las grandes festividades J Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit Israels*, WMANT 35 (1970) 125ss

Marco

En relación con el análisis formal y de historia de las formas, se suscitan numerosas preguntas que quedan, sí, planteadas,

pero que difícilmente recibirán contestación satisfactoria. Habrá que comenzar con los v. 2-6a. Si es cierto que el salmo —como hemos indicado ya— constituye una unidad, y si por tanto la proclamación profética (v. 6b-17) es realmente parte integrante de la fiesta anunciada en los v. 2-6a, entonces ¿de qué celebración se trata? En el versículo 4 se menciona חדש (el novilunio) y כסה (el plenilunio), es decir, dos fechas distintas del calendario. Pero no aparece muy bien delineado el calendario festivo, que se regía por las fases de la luna. ¿En qué fiesta se piensa? La palabra חגנו sugiere que, al hablarse de חדש o de כסה, no hemos de pensar en novilunios o plenilunios cualesquiera, sino en un tiempo de fiesta que se prolongaba durante catorce días y que comenzaba con una celebración el día de luna nueva y terminaba con una asamblea festiva el día de luna llena. Aquí se hace referencia seguramente a una de las tres grandes fiestas anuales que se celebraban en Israel (cf. Ex 23,14ss). Si examinamos el calendario de fiestas, entonces vemos que no puede tratarse sino de la fiesta de otoño. Tan sólo esa fiesta contaba con una duración de dos semanas y podía abarcar, por tanto, un novilunio (חדש) y en un plenilunio (כסה). Según Lev 23,24 y Núm 29,1, el tiempo de fiesta comienza con una gran asamblea. Vemos que el comienzo de esa fiesta es la luna nueva (חדש; Núm 29,6). Ese primer día se halla, además, bajo el signo de aquel júbilo y «toque de trompetas» (Lev 23,24) de que se habla en Sal 81,2-4. El tiempo de fiesta termina el día decimoquinto (día de luna llena) con una gran asamblea del pueblo (Lev 23,33; Núm 29,12).

Pero ahora surgen numerosos problemas. ¿En qué época del año hay que fijar los calendarios de fiestas de que se habla en Lev 23 y Núm 29? ¿qué tradiciones festivas determinan la fiesta de otoño? Según Lev 23,43 la comunidad en fiesta conmemora la salida de Egipto. Esta observación correspondería a lo que se nos dice en los v. 7.11aβ del Sal 81. Pero, por otra parte, la autopresentación de Yahvé en el Sal 81,11aα y el mandamiento que se menciona en el v. 10 nos recuerdan tradiciones como las que son determinantes en las tradiciones del Sinaí (cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el AT*, 31s, y el comentario al Sal 50, «Marco»). ¿O será equivocado presuponer que en la fiesta que constituye la base del Sal 81 se establece una separación entre la tradición del éxodo y la tradición del Sinaí? Si admitiéramos esta consideración, entonces habría que abandonar toda necesaria diferenciación. S. Mowinckel y H. Schmidt asignan el Sal 81 a la fiesta de entronización de Yahvé (una fiesta que admite en sí todas las posibilidades). Hay

que rechazar esta interpretación. Es infundada. Lo mejor será partir de los elementos cultuales que resaltan en los v. 6b-17, y que nos permiten reconocer más que nada la tradición del Sinaí (cf. el comentario al Sal 50, «Marco»).

Pero ¿dónde se celebraba una festividad así? Es interesante observar que ya Calvino investigó la situación del Sal 81 en el culto y que su respuesta fue que el pueblo se congregaba en el lugar santo para renovar en él el pacto de gracia («ut illic renovetur memoria gratuiti foederis»). En días determinados, piensa Calvino, la asamblea del pueblo se reunía con gran gentío «ad renovandam gratiae memoriam» (CR 59, 760s). Recientemente han aparecido nuevos aspectos en las investigaciones acerca de la historia del culto, y estos aspectos han contribuido a la comprensión del salmo. H. Gunkel y H. Schmidt piensan en un acto de culto celebrado en el Israel septentrional, porque en el v. 6 se habla de «José». Pero ¿será acertada tal explicación? «José», en el v. 6, ¿no será únicamente una referencia a aquel «Israel en Egipto», que en el Salterio se designa varias veces con el nombre de «José»? Y también ישׂראל, en los v. 5.9.12, ¿no habrá que entenderlo en el sentido de la «totalidad de Israel»? El salmo contiene, no cabe duda alguna, fases de una fiesta (v. 4) celebrada en el santuario (Jerusalén?). Los v. 2-6a podrían haberse entonado al efectuarse la entrada en el lugar santo. La sección compuesta por los v. 6b-17 trasmiten unas palabras pronunciadas en estilo profético, que evidentemente constituían el punto culminante de la fiesta.

Ahora bien, ¿qué tiempo habrá que fijar para la composición del Sal 81? J. Jeremias nos hizo ver que en el Sal 81 y en el Sal 95 se expresan círculos de personas semejantes a las que están detrás del Deuteronomio (cf. *supra*). Entonces habría que contar con que esos dos salmos fueron escritos por levitas, y habría que admitir que los levitas, en los tiempos que siguieron al destierro, destacaron como proclamadores (proféticos) de los mandamientos divinos en el culto, probablemente en el culto divino de la fiesta de los Tabernáculos. En relación con esto, podemos suponer que esos levitas —como los círculos de las tradiciones que se hallan detrás del Deuteronomio— habían conservado tradiciones procedentes del norte de Israel. De esta manera se explicaría por qué el salmo tiene un colorido nordisraelita tan intenso. Sobre el origen y la impronta levítica de los Sal 81; 95: J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, 126s.

En el mundo antiguo el día de luna nueva se consideraba un día de especial poder e influencia. Era el día del oráculo y de la profecía. Se dice así en un himno acádico dirigido a *Sin*:

«El dıa de luna nueva es el dıa de tu oraculo,
del secreto de los grandes dıoses,
el trıgesımo dıa del mes es dıa de fıesta,
¡dıa de celebracıon festıva en honor de tu dıvınıdad!»

(Cf A Falkensteın-W von Soden, *Sumerısche und akkadısche Hymnen und Gebete* [1953] 317) Sobre חדש («novılunıo») como dıa del oraculo, cf tambıen 2 Re 4,23 Por tanto, serıa posıble consıderar las palabras profetıcas que aparecen en Sal 81,6b-17 como el «oraculo» del prımer gran dıa de la festıvıdad

Comentario

A propósıto de למנצח, cf Introduccıón § 4, n.º 17 A propó- 1
sıto de על־הגתית, cf Introduccıón § 4, n.º 23

En el estılo del ıntroıto hımnıco, en los v 2-4, se hace un 2-4
llamamıento para alabar a Yahve El júbılo y los grıtos de gozo deben llegar hasta Dıos Sobre רנן («cantar con gozo»), cf Sal 32,11 Sobre הריעו («aclamad con júbılo»), cf Sal 47,2, 95,1s, 98,6 El salmo ınıcıa la gran *proskynesıs* (postracıón) y la glorıfıcacıón y homenaje que se trıbuta en medıo de alabanzas al *deus praesens* Cf a proposıto, Sal 95,2ss, 100,4 En el Sal 47 la תרועה (el «grıto de jubılo») se lanza al מלך («rey») Yahvé אלהי יעקב (el «Dıos de Jacob»), un nombre del Dıos de Israel que se utılızaba en el santuarıo central de Jerusalen (cf Sal 46,8), recuerda las tradıcıones del «Dıos de Jacob» (cf A Alt, *Der Gott der Vater*, en *KlSchr* I, 1ss) Resuenan los cantıcos y la musıca del templo (cf el comentarıo al Sal 150) para salır al encuentro de Yahve תף es el pandero (cf Sal 149,5, 150,4) Sobre כנור («lıra») y נבל («arpa»), cf el comentarıo a Sal 33,2 Al «sonıdo de la trompeta» comıenza el tıempo de fıesta en la noche de luna nueva, y al toque del שופר (lıteralmente el «cuerno») termına tambıen probablemente ese tıempo festıvo en la noche de luna llena Sobre el «son de trompetas» en el prımer día del cıclo de la fıesta de otoño, cf Lev 23,24, Núm 10,10 El hecho de que algunos manuscrıtos lean חגינו en vez de leer חגנו se debe probablemente a que se quıere hacer referencıa a los dos dıas de la luna, mıentras que el TM pıensa en la fıesta como un conjunto («en el tıempo de nuestra fıesta») Esta fıesta de Israel es probablemente la fıesta de otoño (cf *supra*) Podemos ımagınarnos que los v 2-4 se entonaban en la marcha procesıonal hacıa el santuarıo o al efectuarse la entrada en el recınto sagrado

La frase ınıcıada en el v 5 con כי hace referencıa al orden **5-6a**
fundamental del culto, con arreglo al cual se organıza e ıntro-

duce la festividad El decreto fundamental, la ley cultual, es denominada חק, משפט y עדות[1] Podemos preguntarnos por qué el cantor alude con tanta insistencia a antiguas tradiciones y ordenanzas ¿Se cuestionaba la manera de celebrar el culto? ¿se trataba de poner nuevamente en vigor una «antigua institución» (cf , por ejemplo, 2 Re 23,22, Neh 8,17)? Como el Sal 81 muestra relaciones con las leyes cultuales que aparece en Lev 23 y Num 29, podríamos preguntarnos si el salmo representa un intento de establecer una correspondiente semana festiva (de 14 días de duracion) De todos modos, la referencia a las leyes cultuales se remonta hasta los días del exodo (v 6a, cf tambien Lev 23,41ss)

יהוסף (cf Sal 77,16, 78,67, 80,2, 105,17) es una manera de referirse a «Israel en Egipto», y no permite sacar conclusion alguna sobre una posible procedencia nordisraelita del salmo Sobre la fundamentación del acto de culto basada en las leyes cultuales existentes, cf tambien Sal 122,4

6b 11b Con el v 6b comienza una nueva fase del cántico enraizado en el culto El v 11b encuentra su lugar adecuado detrás del v 6b Los dos fragmentos de versículos proclaman la inspiración y autoridad de un profeta que trasmite un mensaje de Yahvé en los v 7-17 El profeta escuha una voz extraña, desconocida El misterio de la audición se indica en el v 6b Cf introducciones semejantes en Num 24,4 16 (Is 5,9, 22,14), Job 4,12-16, Sal 62,12, 85,9 La alteridad, extrañeza y autoridad de la palabra de Yahve, se realza con insistencia (cf 1 Sam 3,7) en la oración de relativo לא־ידעתי que sigue al estado constructo שפת (Ges-K § 130d) El v 11b acentúa luego la entrada de la palabra de Dios en la boca del profeta Se ponen las palabras «en su boca» (Dt 18,18, Jer 1,9, Is 51,16) El hablante recibe como un manjar el דבר (la «palabra») del mensaje de Yahvé (Jer 15,16, Ez 3,3, Sal 119,131, cf W Zimmerli, BK XIII, 77s) Se trata aquí probablemente de la recepción, fiel a la tradición, del testimonio de la investigación de autoridad profética, tal como fue practicada por los levitas en epoca posterior Los hablantes levíticos se entienden evidentemente a sí mismos como personas que desempeñan un antiguo «ministerio mosaico» mediante tradiciones que fueron recogidas en el Deuteronomio Cf H -J Kraus, *Die prophetische Verkundigung des Rechts in Israel*, en *TheolStud* 51 (1957) y *Gottesdienst in Israel* (^{2}1962) 128ss Sin embargo, cualquiera que sea la manera en que intrepretamos la historia de las tradiciones, es

1 «Nihil novi praecipio non affero novum cultum fecerunt hoc maiores nostri, quos imitari hac in parte debemus» (Lutero WA 31 1, 528)

innegable el carisma profético que reclamaban para su ministerio los círculos levíticos que aparecen con tanto relieve en la obra histórica de las Crónicas.

Por boca del hablante profético habla Yahvé mismo a su pueblo. De manera asindética y con gran vigor —frase tras frase— se van evocando los grandes acontecimientos de la historia fundamental de la salvación. Yahvé liberó a su pueblo de la servidumbre que lo obligaba a prestaciones personales (v. 7). סבל ilustra muy bien la «carga» que tenían que soportar a hombros los esclavos en su servidumbre (cf. 1 Re 11,28). En la «espuerta» (דוד) se transportaban penosamente los materiales para la construcción. El don fundamental que Yahvé hizo a su pueblo elegido fue la libertad. El v. 8 recuerda el clamor de aflicción del pueblo y cómo Yahvé lo escuchó para salvarlo durante la peregrinación por el desierto. Sobre la manifestación y las palabras de Yahvé «en medio del trueno», cf. Sal 18,12.14; 77,19; 104,7; Is 29,6. Yahvé demostró que, en todas las aflicciones, él siempre escuchaba y prestaba ayuda (cf. Sal 50,15). El acontecer de la salvación, un acontecer fundamental y siempre presente, se indica tan sólo en aquella evocación profética. También la codicia del pueblo y su acto de tentar a Dios junto a las aguas de Meribá se indican sólo como en una fotografía instantánea. El hablante profético pasa en seguida a proclamar el juicio (v. 9). Sobre שמע עמי («¡escucha, pueblo mío!»), un clamor divino que trata de avivar a la gente, cf. Dt 4,1; 5,1; 6,4; 9,1 y *passim*. El comienzo mismo de las palabras de juicio nos muestra ya las relaciones del discurso profético con el tipo de predicación deuteronomista. En el hablante profético, Yahvé mismo se acerca a su pueblo para dar testimonio. Y ese testimonio hace que se escuche alta y clara la voz del legislador y juez. Sobre אעידה («testifico»), cf. Dt 31,28; Sal 50,7. El clamor divino quiere penetrar (v. 9b) a través de la cerrazón y el endurecimiento (cf. v. 13). En el v. 10 se proclama ante la comunidad congregada el primer mandamiento del decálogo. La nueva proclamación profética del mandamiento fundamental contiene una *accusatio* (Lutero WA 31, 1; 529). Una comparación con Ex 20,3 («No tendrás otros dioses delante de mí», לא־יהיה לך אלהים אחרים על־פני) muestra que la proclamación carismática de la justicia y del juicio en el culto divino reformula los viejos mandamientos divinos. Sobre el realce del primer mandamiento en el Sal 81, cf. R. Knierim, ZAW 77 (1965) 23; W. H. Schmidt, *Das erste Gebot*: ThEx 165 (1970) 17s. 7-11a

Con la fórmula de la revelación y del pacto, אנכי יהוה אלהיך («Yo soy Yahvé, tu Dios»), termina la primera parte de las acen-

tuadas palabras de justicia y de juicio (cf. Ex 20,2). Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que esta fórmula (juntamente con la oración de relativo que la acompaña) está colocada al final (cf. a propósito, W. Zimmerli, *Ich bin Jahwe*, en *Geschichte und Altes Testament – A. Alt zum 70. Geburtstag*, 179-209); cf. también el comentario a Sal 50,7. Como en Sal 50,7ss, la tarea del hablante profético consiste evidentemente en velar porque se celebre debidamente el culto de Yahvé y, por tanto, velar porque se observe conforme al pacto la relación entre Dios y su pueblo. Se descarta y se elimina a los falsos dioses y su culto mediante la majestuosa promulgación del mandamiento de Yahvé, y Yahvé mismo se manifiesta como el que está presente, el que se revela con su poderosa exclamación אנכי יהוה en medio de la comunidad de su pueblo. Este acto tiene el sentido de un proceso exorcístico, y tiene sus raíces en el viejo ritual israelita de la renunciación (Gén 35,4; Jos 24,21.23; cf. A. Alt, *Die Wallfahrt von Sichem nach Bethel*, en *KlSchr* I, 79-88).

12-17 La culpa de Israel consiste en su desobediencia (v. 12), en no querer escuchar (cf. Dt 13,9; Jer 7,24). A propósito de אבה ל, cf. Dt 13,9. Pero la reacción de Yahvé consistió en dejar que el pueblo siguiera su curso, en abandonar al pueblo al endurecimiento de sus sentidos y en dejarles que siguieran sus propios planes. Cf. Rom 1,26: διὰ τοῦτο παρέδωκεν αὐτούς ὁ θεός. Dios castiga permitiendo que los desobedientes sigan por su propio camino. שרירות es un concepto que —con excepción del Sal 81,13 y Dt 29,18— no aparece en el antiguo testamento sino únicamente en Jeremías: Jer 3,17; 7,24; 9,13; 11,8; 13,10; 16,12; 18,12; 23,27. Como en el v. 9b, vemos que en el v. 14 Dios quiere, mediante el endurecimiento, que Israel regrese al camino de Yahvé y vuelva a entrar en el ámbito de su pacto y del señorío divino.

Por los v. 15s deducimos que el pueblo de Dios se halla rodeado y amenazado por enemigos. La palabra profética promete a quienes se conviertan y obedezcan, que vencerán a sus enemigos (v. 15s), más aún, que sojuzgarán incluso a los adversarios. Al pueblo (que, evidentemente, padece necesidad) se le promete que será plenamente saciado. Se ponen en perspectiva los dones más preciosos. Y, así, la palabra profética atrae a Israel hacia una nueva obediencia y le hace ver en perspectiva una extensa renovación.

Finalidad

Si contemplamos el Sal 81 en su conjuto, nos sorprenderá la cesura que existe en la mitad del cántico. Con ánimo alegre y

jubiloso, la comunidad se dirige hacia la fiesta. Parece que las calamidades del presente (cf. v. 15s) no impiden que la historia del culto siga su curso; que, con arreglo a las antiguas ordenanzas, la comunidad «celebre su fiesta» al son de los cánticos y de sus instrumentos musicales. Es una situación parecida a la que sirve de base con bastante frecuencia para escuchar el mensaje de los grandes profetas.

Pero luego, en medio del culto festivo, hace de repente su aparición el orador profético. Evoca de manera directa las fundamentales ordenanzas de la salvación y apremia a Israel con palabras de justicia y de juicio. La comunidad se ve transportada violentamente a un encuentro con el Dios que está presente en su palabra. אנכי יהוה: en el mensaje, pronunciado con plena autoridad por el orador inspirado (v. 6b.11b), hace acto de presencia Yahvé con su yo majestuoso. La idolatría y la desobediencia quedan de repente bajo el fondo de luz que dimana del *deus praesens*. Se dirige la palabra a Israel, que sigue su propio derrotero en la historia. Obrar y caminar con arreglo a los propios planes se hace patente como un juicio de Yahvé sobre su pueblo. Dios entregó a los desobedientes a merced del endurecimiento de sus sentidos.

Y, no obstante, esta revelación del yo majestuoso de Yahvé no es la última palabra. A condición de que se produzca la conversión, se promete una nueva liberación. Y, así, la palabra profética, en medio de la embriaguez del culto, apunta hacia la historia. Se trata del camino del pueblo de Dios hacia la obediencia. Aquí la proclamación profética muestra toda su autoridad. El Sal 81 (como el Sal 50) se halla dentro de la corriente de una renovación de las relaciones entre Dios y su pueblo: de una renovación que llegará hasta el último rincón de la existencia nacional de Israel. La proclamación profética del אנכי יהוה contiene todo el vigor de esa eficaz reforma.

Salmo 82

JUICIO DE YAHVE SOBRE LOS JUECES DIVINOS

Bibliografía: J. Morgenstern, *The Mythological Background of Psalm 82*: HUCA 14 (1939) 29-126; G. E. Wright, *The Old Testament against its Environment* (1950), M. Buber, *Recht und Unrecht, Deutung einiger Psalmen*, Sammlung Klosterberg, Europ. Reihe (1952) 27-38; R. T. O'Callaghan, *A Note on the Canaanite Background of Psalm 82*: CBQ 15 (1953) 311-314, O. Eissfeldt, El *and* Yahweh: JSSt 1 (1956) 25-37, J. Dus, Melek Sor – *Melquart?*, Archiv Orientalni 26 (1958), W. Herrmann, *Die Gottersohne*: ZRGG 12 (1960) 242-251, A. Gonzalves, *Le Psaume 82*: VT 13 (1963) 293-309; G. Cooke, *The Sons of (the) God(s)*: ZAW 76 (1964) 22-47; G. Rinaldi, *Synagoga Deorum (Salmo 82)*: BeO 6 (1946) 9-11, J. S. Ackermann, *An Exegetical Study of Psalm 82* (tesis Harvard 1965-1966), A. T. Hanson, *John's Citation of Psalm 82 Reconsidered*. NTS 13 (1967) 363-367; H. W. Jungling, *Der Tod der Gotter. Eine Untersuchung zu Psalm 82*, Stuttgarter Bibel-Studien 38 (1969); P. J. vam Zijl, *Die Interpretasie van Psalm 82 in die lig van Nuwe Narvorsing*. Ned. Geref. teol. Tydskrift 11 (1970) 65-77, J. Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit*, WMANT 35 (1970) 120ss; P. Hoffken, *Werden und Vergehen der Gotter. Ein Beitrag zur Auslegung von Psalm 82*: ThZ 39 (1983) 129-137

1 Un salmo de Asaf.
'Yahvé'[a] está en pie en la asamblea de dioses;
en medio de los dioses él celebra juicio:
2 ¿Por cuánto tiempo seguiréis juzgando injustamente
y favoreciendo a los malvados? Sela.
3 ¡Defended al 'oprimido'[b] y al huérfano,
haced justicia al desgraciado y al necesitado!
4 ¡Liberad al pequeño y al pobre,
salvadlo del poder de los malvados!
5 No saben ni entienden,
palpan en tinieblas.
Vacilan todos los fundamentos de la tierra.
6 Pensé: Dioses sois
e hijos del Altísimo, todos vosotros.

7 **Pero ciertamente, como hombres moriréis**
y caeréis como uno de los altos funcionarios.
8 **Levántate, oh 'Yahvé'[c], celebra juicio sobre la tierra,**
porque posees[d] como herencia todos los pueblos.

1 **a** Este texto forma parte de la revisión elohísta del Salterio. Por tanto, aquí habrá que leer יהוה, en vez de leer אלהים; sobre todo si tenemos en cuenta que en el v. 1b se emplea el término אלהים aplicado a los dioses (cf. *infra*).

3 **b** En el TM la palabra דל aparece otra vez en el v. 4a. Esta repetición es contraria al estilo. Así que en el versículo 3a será preferible leer דַּךְ.

8 **c** Cf. la nota **a**

d G lee תִּנְחַל; pero es preferible seguir la lectura del TM.

Forma

El texto del Sal 82 está muy bien conservado. También la métrica se puede definir claramente. Domina el metro 3 + 3 en los v. 2-4.7. El v. 5 es trimembre (3 + 3 + 3), mientras que en el v. 6 hay que leer el metro 4 + 3, y en el v. 8 el metro 4 + 4.

Se discute la cuestión acerca del género literario del salmo. No cabe duda de que hay elementos de un discurso profético. Pero ¿cómo habrá que interpretar esas palabras proféticas? H. Gunkel piensa que el salmista «imita la manera de hablar de los profetas», imitación que llegó a ser corriente en época tardía (cf. también el comentario al Sal 50, «Forma»). Frente a esta opinión, E. Würthwein sostiene la originalidad de las palabras porféticas de juicio en el ámbito cultual (cf. E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*: ZThK [1952] 1-16); habrá que pensar, por tanto, en una declaración como las efectuadas por la profecía cultual. Habla en favor de esta última interpretación la antigüedad del salmo (cf. W. O. E. Oesterley). No obstante, J. Jeremias propone una manera nueva de comprender el Sal 82 (*Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, 120ss). Hay que partir de un análisis preciso del texto, desde el punto de vista de la crítica de las formas. En el v. 1 vemos como en una visión a Yahvé que se presenta en la asamblea de los dioses. Después comienzan las palabras de juicio (v. 2-7), que contienen concretamente las siguientes secciones: una acusación (v. 2), una amonestación a manera de ultimátum o propuesta judicial de arreglo (v. 3s), el veredicto (v. 5) y el

anuncio de castigo (v. 6s). Con esta secuencia, las palabras de los v. 2-7 corresponden exactamente al proceso judicial terrenal. El v. 8 contiene una oración que ruega porque se haga realidad lo que se ha visto y oído a modo de visión. Mediante constantes referencias a Hab 3, Jeremias sostiene la idea de que el Sal 82 se halla muy próximo a las liturgias de lamentación propias de la profecía cultual.

Marco

En su monografía, Jeremias declara: «El acto judicial celebrado en los cielos, tal como se describe en el Sal 82, debe entenderse como el prototipo de la proclamación de juicio en la profecía cultual. Así como Yahvé, el Dios del juicio y el protector de los esclavizados, trae a juicio, condena y entrega a la perdición a los dioses, que son los responsables de la injusticia que existe en el mundo y particularmente en Israel, así también los profetas cultuales, con la autoridad que les da el hablar en nombre de Yahvé, anuncian el juicio de Dios contra los culpables que hay en Israel. Más aún, el juicio de los dioses y la destrucción de los malvados son, en último término, un acto por cuya realización se ora en el v. 8, que sirve de final: Yahvé, al aniquilar a los dioses culpables, consagra a la destrucción a los malvados favorecidos por ellos» (*Kultprophetie und Gerichtsverkündigung in der späten Königszeit Israels*, 123).

La proclamación de juicio, efectuada por la profecía cultual, y tal como la vemos en el Sal 82, debió tener su *Sitz im Leben* en el culto. S. Mowinckel y H. Schmidt piensan en una «fiesta de entronización de Yahvé», pero la existencia de esa fiesta es más que dudosa (H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [²1962] 239ss). Será difícil definir exactamente de qué situación de culto se trata. Tampoco es fácil la datación del salmo, a pesar de que Jeremias considera probable que esté relacionado y tenga conexión con los tiempos tardíos de la monarquía. La deposición de los dioses ajenos, tal como se observa en el Sal 82, y la manifestación de Yahvé como «Dios supremo» nos hacen ver las confrontaciones en materia de historia de las religiones que se desarrollaron en los tiempos antiguos y que, desde luego, pudieron tener sus repercusiones en las tradiciones arcaicas del culto. Cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (²1975) 100, 144. El Sal 82 tiene en el Salterio un carácter tan excepcional que sería imposible ofrecer interpretaciones que fueran satisfactorias en todos los aspectos.

1 A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El trasfondo de las palabras de Yahvé, que se transmiten proféticamente en el Sal 82, es una visión: Yahvé hace su aparición como juez en el «consejo de los dioses». La imagen corresponde a la tradición mitológica de que los dioses se reúnen en el «consejo celestial» (sobre la mitología cananea, cf. Morgenstern, O'Callaghan y Eissfeldt). En esta asamblea (עדה) la «presidencia» la tiene אל o עליון (cf. O. Eissfeldt, EL *im ugaritischen Pantheon*, Berichte über die Verhandlg. d. Sächs. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Kl 98,4 [1951]). En el Sal 82 Yahvé aparece como ese אל. Los dioses (אלהים) le rodean. La interpretación más antigua de que los אלהים son jueces humanos de gran prestigio[1] o príncipes (F. Delitzsch) ha demostrado ser improcedente gracias a las investigaciones en materia de historia de las religiones y, sobre todo, a los textos descubiertos en Ras Shamra. La mitología sirocananea representa un mundo celestial poblado por innumerables «seres divinos». Esos poderes se conocen con el nombre de אלהים (v. 1b.6; Sal 8,6), אלים (Sal 58,2 corr.), בני האלהים (Job 1,6ss), בני אלים (Sal 29,1), קדשים (Sal 89,6.8; Ex 15,11 G; Job 5,1; 15,15) o con el nombre genérico de «todo el ejército de los cielos» (כל־צבא השמים). Si ya la mitología preisraelita nos habla de la «cumbre monárquica» del panteón, que es un «rey de los cielos» o un «Dios Altísimo» (עליון), encontramos principalmente en los salmos muchos enunciados que contemplan a Yahvé como el Señor soberano del mundo de los dioses (Ex 15,11; Sal 86,8; 97,7ss; 103,19ss; 135,5). Yahvé es «el rey grande sobre todos los dioses» (מלך גדול על־כל־אלהים, Sal 95,3; 96,4).

La imagen de un «consejo de dioses» aparece varias veces en el antiguo testamento. Pero la deposición y degradación de los dioses se halla tan avanzada en la mayoría de los casos, que esos אלהים aparecen únicamente como seres celestiales que prestan servicios: 1 Re 22,19ss; Is 6,3; Job 1,2; Sal 103,19ss. Además del término עדה, que en Sal 82,1 designa el «consejo celestial», encontramos principalmente el término סוד: Job 15,8; Jer 23,18; Sal 89,8. Entre los paralelos que hallamos fuera del antiguo testamento, hemos de mencionar primeramente las concepciones que aparecen en los textos ugaríticos. Algunas veces en-

1. «Caeterum hic nomen *deorum*, sicuti paulo post, et aliis locis pro Iudicibus sumitur, quibus specialem gloriae notam insculpsit Deus Nam ad Angelos trahere, frigidum est commentum» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, comentario sobre Sal 82,1).

contramos en ellos los términos *mpḥrt bn ʾl* o bien *pḥr* [*bn*] *ʾln*. Cf. C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* (1947) II, *Textos*, 51, III, 14; 2, 17.34; 107, 3. Se trata siempre de la «asamblea de los dioses». Cf. también G. Widengren, *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, en S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (1958) 160ss.

También por textos de Mesopotamia nos resulta conocida la idea de la asamblea de los dioses que se reúnen a deliberar, cuando hay que adoptar decisiones celestiales importantes (en acádico, *puḫur ilani*). En la epopeya que trata del origen del mundo (*enuma eliš*), el «consejo de los dioses» se reúne constantemente para adoptar decisiones importantes (cf. H. Gressmann, AOT², 109ss; cf. también —en otro contexto— A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 199).

Y, finalmente, nos referiremos también al «sínodo de los dioses» en relación con la fiesta egipcia *sed*. «En las grandes solemnidades reales se reunían todas las divinidades del lugar, acompañadas por un sacerdote de su templo. Ofrecían al rey sus deseos de bendición y recibían así participación en los sacrificios festivos. Por tanto, la asamblea de los 'grandes del alto y del bajo Egipto' se hallaba asociada con el sínodo de los dioses. Así, la idea del monarca real aparece de manera impresionante como el lazo que une a todas las energías del país para que se apliquen a la tarea común» (H. Kees, *Der Götterglaube im alten Ägypten* [1941] 214).

En el «consejo de los dioses» Yahvé ocupa su lugar como juez supremo. Y exige responsabilidades a los poderes celestiales. Cf. Is 24,21: יפקד יהוה על־צבא המרום במרום (cf. también Is 41,21ss). A propósito de נצב, cf. Is 3,13.

La pregunta que Yahvé dirige a los dioses tiene el carácter 2
de invectiva que pone al descubierto la culpa. Después de aguardar pacientemente, interviene el Dios Altísimo; eso es precisamente lo que quiere decir la introducción עד־מתי («¿hasta cuándo?»; cf. Ex 10,3; 16,28; Núm 14,11.27). Se presupone que los dioses desempeñan funciones judiciales. En el mundo antiguo toda acción judicial se basa en el principio: משפט לאלהים («el juicio pertenece a Dios», Dt 1,17). La ley y la administración de justicia pertenecen al ámbito de actividad de los poderes supramundanos. Los dioses ejercen funciones judiciales. Cf. A. Gamper, *Gott als Richter in Mesopotamien und im Alten Testament* (1966). Es curioso que en el Sal 82 la oposición entre los justos y los malvados se traslade al mundo de los dioses y allí se dirima. Las palabras de Yahvé que expresan su juicio y que comienzan en tono profético, acusan a los dioses de ejecutar injustamente (עול; cf. Lev 19,15.35) sus funciones judiciales. Favorecen a los «malvados» (רשעים).

נשא פנים tiene propiamente la significación de «levantar el rostro», «acoger con beveloncia». Según esto, la injusticia que

hay en la tierra se atribuye a aquellos poderes que desempeñan su actividad mediando entre Yahvé y el mundo, como señores y espíritus tutelares de grupos, naciones y Estados. El Dios Altísimo interviene. De él procede el juicio justo (v. 3ss); por eso, él es el juez de jueces. Tan sólo el Sal 58 es el único lugar del antiguo testamento en el que se presenta también a Yahvé ejerciendo este oficio de juzgar.

3-4 La amonestación en los v. 3-4 señala cuál es la manera de juzgar con justicia. Escuchamos el eco de los preceptos básicos del derecho del antiguo testamento (cf. Ex 22,21; 23,6; Dt 10,18; 24,17; 27,19). Pero también en el oriente antiguo el legislador y juez bondadoso pide que se ayude al desvalido que no goza de la protección de las leyes. Ahora bien, las amonestaciones de los v. 3-4 proceden de los labios de Yahvé. Se hallan en relación íntima con aquellas palabras y mandamientos en los que el Dios de Israel se hace valedor de los desprotegidos (cf. Introducción § 10, 3). Principalmente el monte Sión con su santuario es el lugar de refugio para los perseguidos y desamparados por el derecho. Y, así, se ordena a los אלהים que se pongan al servicio de la justicia y de la voluntad de Yahvé para ayudar a los desprotegidos. Ellos han de hacer realidad la voluntad de Yahvé de ser salvador. Bajo el señorío de Yahvé, deben obrar la salvación. En esta amonestación, todo tiende a hacernos ver que Yahvé utiliza y pone a su servicio a los dioses. Ellos deben ser órganos de la voluntad de Yahvé para que haya justicia y salvación. Así surge la posibilidad de que los אלהים sean espíritus que se ocupen en adelante de servir, en el sentido en que lo entiende Sal 103,20.

5-7 Los dioses son ciegos y no comprenden. No están en condiciones de comprender lo que es justo y lo que no lo es. Andan palpando en tinieblas (cf. Is 44,9.18). En su calificación más íntima y en sentido absoluto, esos אלהים existen en una esfera que está muy lejos de la justicia y de la salvación. Toda su actividad es y sigue siendo עול (v. 2). Son espíritus perversos. Bajo su actividad «vacilan los fundamentos de la tierra» (v. 5b). En el antiguo testamento, el juicio justo es la verdadera base en que asienta el mundo, el fundamento de toda la creación (cf. Sal 96,10). Los efectos de los poderes demoníacos de los dioses ponen en peligro la subsistencia del mundo. Se corre peligro de que sobrevenga el caos (Sal 11,3; 75,4). Si la «justicia» se entiende como el orden en que se asienta el mundo, entonces la existencia de ese mundo dependerá de que se juzgue con justicia. «Si no se juzga así de manera recta, entonces 'vacilarán los fundamentos de la tierra'... entonces se destruirá el orden cósmico»

(H H Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung* BHT 40 [1968] 81s) Pero la comprensión del orden, tal como aparece en la teología de E Brunner, habrá que entenderla en sentido dinámico Aquí se plantean nuevas tareas Con la revelación que se hace en el v 5 comienza el juicio expresado en los v 6-7 Yahvé revoca una buena opinión que se tenía hasta entonces sobre los אלהים Esta imagen contiene un craso antropomorfismo, que no obstante se halla bajo el signo de la viva y apasionada confrontación que se lleva a cabo en la palabra profética Yahvé mismo tenía hasta ahora la impresión de que los poderes que le rodeaban (v 1) eran אלהים o בני עליון Ahora bien, es parte de la figura del *elohím* el que dimane de él la justicia y la salvación Pero no ocurre nada de eso (v 2) Por eso, los poderes celestiales son desposeídos de su caracter de *elohim* No solo son privados de su poder, sino que se los condena a correr el mismo destino que los hombres la muerte El juicio anunciado es radical y extremo Los dioses son desalojados de la esfera celestial de vida y precipitados al mundo de la muerte Así como los «altos funcionarios» (שרים) de un rey que han sido hallados infieles son expulsados de la corte, así también se echa ahora fuera a los poderes

El motivo de esta expulsion de un dios y de su relegacion al mundo de la muerte se refleja en el antiguo testamento en el relato del rey de Tiro (Ez 28) El «rey divino», que vivia en el jardin de los dioses, es expulsado por una usurpacion pretenciosa על־ארץ השלכתיך לפני מלכים נתתיך לראוה בך (Ez 28,17) Cf tambien Is 14,15 En Dan 4,32 se dice en un enunciado con caracter de himno וכמצביה עבד בחיל שמיא

Si entendemos los v 1-7 como una revelación profetica visio- 8
naria que penetra con la mirada en las profundidades del mundo celestial y que proclama ante la comunidad reunida para el culto la actividad judicial de Yahvé, entonces el v 8 habra que entenderlo como una respuesta espontánea de la comunidad Con el clamor de apelación, ya conocido en los salmos (cf el comentario a Sal 7,7), la multitud congregada ora a Dios pidiendo el juicio divino sobre el mundo La expectación tiene dimensiones universales Tiene sus raíces en las tradiciones cultuales de Jerusalén, que celebran a Yahvé como el juez del mundo (cf Introduccion § 10, 1) Han sido derrocados los poderes divinos de las naciones Yahvé posee ahora «como herencia» (v. 8b) a todas las naciones. El es el único rey y juez del mundo. El es el Dios Altísimo

Finalidad

No comprenderemos el Sal 82 si no es recordando las duras confrontaciones con que Israel hizo frente a las pretensiones de poder de los dioses del paganismo. Los dioses eran realidades, realidades de un sistema judicial perverso que favorecía a los רשעים («malvados») y rechazaba a los desfavorecidos y desprotegidos. Israel vio que todo el mundo creado estaba lleno de poderes del mal (v. 5b). El panteón de las fuerzas demoníacas gobernaba a las naciones. ¿Cómo se compagina con esos hechos la soberanía cósmica de Yahvé? ¿será Yahvé realmente el Dios Altísimo, el rey y juez del universo? El mensaje profético-visionario del salmo penetra hasta lo más hondo. Se le ha revelado una realidad oculta. El profeta contempla a Yahvé como juez en medio de los dioses y poderes. El juez supremo pide cuentas a los jueces, pone de relieve la maldad de ellos y revela el orden fundamental de salvación, que gracias a su palabra soberana se extiende a todos los países (v. 3-4). Con arreglo a su voluntad salvífica, Yahvé juzga a los dioses y los derriba; éstos han perdido ya su función de ser «poderes que juzgan al mundo de las naciones». La palabra profética anuncia la victoria de Yahvé sobre esos poderes y potestades supraterrenas, que se oponen a la acción de la justicia y de la salvación del Dios de Israel sobre todo el mundo. El nuevo testamento proclama el mensaje del cumplimiento de esta verdad: proclama que Jesucristo, mediante su muerte en la cruz, venció a las ἀρχαὶ καί ἐξουσίαι y de esta manera llegó a ser el Señor del universo (Col 1).

Salmo 83

ORACION CONTRA LA CONJURA DE LAS NACIONES CIRCUNDANTES

Bibliografía: S. Mowinckel, *Psalmenstudien* V. *Segen und Fluch in Israels Kult- und Psalmendichtung* (1924) 83ss; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 (1951) 12s; W. H. Schmidt, *Das erste Gebot*: ThEx 165 (1970) 30s; B. Costacurta, *L'aggressione contra Dio. Studio del Salmo 83*: Bibl 64 (1983) 518-541.

1 Un cántico. Un salmo de Asaf.
2 ¡Oh ‘Yahvé’[a], no permanezcas en silencio,
no calles y no te quedes quieto, oh Dios!
3 Porque mira, tus enemigos se alborotan,
y los que te aborrecen, alzan la cabeza.
4 Arteramente conspiran contra tu pueblo,
traman planes contra los que están confiados a tu protección[b].
5 [Dicen:][c] ¡Venid, vamos a aniquilarlos como pueblo[d],
que no vuelva a recordarse jamás el nombre de Israel ‘’[e]!
6 Porque han decidido unánimemente
concertar un pacto contra ti:
7 las tiendas de Edom ‘y de Moab’[f],
‘’ los ismaelitas y los agarenos,
8 Guebal, Amón y Amalec,
Filistea juntamente con los habitantes de Tiro.
9 También Asur se alió con ellos,
se convirtió en el brazo para los hijos de Lot. Sela.
10 Haz con ellos ‘’[g] lo que hiciste con Sísara,
lo que hiciste con Yabín junto al torrente Quisón,
11 ‘lo que hiciste con Madián’[h], que, aniquilado en En-‘Jarod’[i],
se convirtió en estiércol para el campo.
12 ‘Haz’[j] con sus nobles como hiciste con Oreb,
y como hiciste con Seeb ‘’[k] haz con todos sus príncipes,
13 que decían:
«¡Conquistemos
los campos de ‘Yahvé’[l]!».

14 ¡Dios mío, hazlos como abrojos,
como paja ante el viento!
15 ¡Como fuego que consume el bosque,
como la llama que hace arder las montañas,
16 persíguelos con tu tormenta
y aterrorízalos con tu viento tempestuoso!
17 ¡Llena su rostro de verguenza,
para que busquen tu nombre, oh Yahvé!
18 ¡Véanse avergonzados y aterrorizados para siempre,
caigan en la ignominia y en la perdición!
19 ¡Para que conozcan que tú “[m], oh Yahvé,
eres el único Altísimo sobre todo el mundo!

2 **a** Este texto forma parte de la revision elohista del Salterio Por tanto, aqui habra que leer יהוה, en vez de leer אלהים, en favor de ello habla el termino אל que se halla en el v 2 en paralelo

4 **b** Algunos manuscritos, α', σ' y san Jeronimo leen צפונך («tu tesoro», cf Ez 7,22) Esta lectura, segun el *parallelismus membrorum*, se ajustaria mejor a עם Pero podemos seguir tambien el TM

5 **c** אמרו es seguramente una adicion para indicar mas precisamente que ahora se citan palabras textuales

d מגוי podria traducirse «de entre los pueblos» Pero se ajusta mejor al contexto la traduccion «para que no sean ya un pueblo» (cf BrSynt § 111s)

e עוד habrá que considerarlo (tambien por razones metricas) como una adicion encaminada a reforzar el sentido

7 **f** En la enumeracion de las naciones que ahora sigue, habra que efectuar por razones objetivas (y tambien por razones metricas) un cambio en el orden de las palabras «Edom y Moab» se hallan entre si tan relacionados como lo estan «los ismaelitas y los agarenos» Entonces habra que suprimir el ו en la palabra וישמעאלים

10 **g** El *parallelismus membrorum* tendrá sentido unicamente si suprimimos כמדין en la primera mitad del versiculo (que se halla sobrecargado tambien metricamente), esta palabra habra que introducirla en el v 11 Los enunciados que se hacen en los v 10s, dependen de Jue 4,13, 5,21 y Jue 4,2 23 (cf *infra*)

11 **h** En los comentarios recientes se ha trasladado, y con razon, כמדין del v 10 al principio del v 11, para que asi concuerde mejor el sentido con el de los otros enunciados

i La batalla contra los madianitas (Madian), contra Oreb y Seeb (v 12, cf Jue 7,25) tuvo lugar —segun Jue 7,1— en עין־חרד חרד es probablemente una corrupcion de דר y debe interpretarse entonces como עין־דאר (¿Endor?)

j שיתמו ha llegado aquí probablemente desde el v. 14: «hazlos». 12
Sin embargo, el sufijo no tiene sentido en el v. 12. Por esta razón, habrá que leer, con G, שית.

k וכזבח וכצלמנע («y como Zébaj y Salmuná») es una amplificación del texto, inspirada en Jue 8,4ss, y debe suprimirse por razones métricas, entre otras.

l Cf. la nota **a**. 13

m שמך ha entrado en este versículo, procedente quizás del v. 17b, 19
y perturba la estructura sintáctica. Pero לבדך hay que introducirlo, por razones métricas, en la segunda mitad del versículo.

Forma

El metro 3 + 3 es determinante en el Sal 83. Tan sólo los v. 13.19 constituyen una excepción. Las palabras de los enemigos, en el v. 13, se expresan en el metro 2 + 2 + 2 destacando así en el conjunto. El versículo final, el v. 19, hay que leerlo en el metro 4 + 3.

La estructura del Sal 83 es fácil de analizar. El lenguaje muestra claramente que el salmo es un cántico de oración de la comunidad (una «lamentación del pueblo», H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4). Sobre la categoría del salmo, cf. Introducción § 6, 2, Iβ. Acerca de la designación hebrea de esta clase de cántico, cf. Sal 80,5. El salmo comienza con una invocación a Yahvé (v. 2), y luego pasa a describir las desgracias que afligen a la nación, relatando la astuta conspiración de los enemigos (v. 3-9), para terminar con una oración de súplica (v. 10-19). Será difícil considerar el versículo final como una adición tardía; por todo su sentido, este versículo forma parte del salmo.

Marco

Los cánticos de oración de la comunidad se entonaban en tiempos de desgracia, en una asamblea reunida para celebrar el culto. El *Sitz im Leben* se puede colegir fácilmente por los cánticos de este tipo que encontramos en el antiguo testamento. Sin embargo, en cada uno de los textos se pregunta uno siempre cuál sería la situación histórica concreta en la que el pueblo elevó ante Dios el cántico de oración. ¿Ofrecerá el Sal 83 algunas claves para responder a esta pregunta? Los v. 7-9 hablan de la nación que se encuentra en «grave amenaza» (de cualquier manera

que se entienda). Se enumeran pueblos que se han confabulado contra el pueblo de Dios (v. 4): Edom, Moab, los ismaelitas, los agarenos, Guebal, Amón, Amalec, Filistea y Tiro. Más aún, al final se hace referencia también a «Asur», y evidentemente con marcada insistencia, porque se considera a Asiria como la gran potencia que presta ayuda a los pequeños Estados en sus acciones hostiles contra el pueblo de Dios. En otras palabras, se recibe la curiosa y sorprendente impresión de que «Israel» está rodeado por los enemigos. Todas las naciones y coaliciones de los pueblos de alrededor se han confabulado para aniquilar al pueblo de Dios (v. 5). Y esta conjura de los pueblos vecinos se halla respaldada por Asiria, potencia mundial.

Es asombrosa la seguridad con que los comentaristas piensan que pueden identificar con determinadas fechas de la historia de Israel esa «situación histórica» que se reconocería en los v. 7-9. No faltan las explicaciones más diversas. R. Kittel afirma que el Sal 83, «casi con seguridad», refleja los sucesos que conocemos por 1 Mac 5. H. Ewald y Briggs piensan en los ataques hostiles que Nehemías sufrió en la época de la construcción de la muralla (Neh 4,1ss). H. Gunkel, con más prudencia, se refiere a una situación desconocida de los tiempos que trascurrieron entre Esdras y Alejandro Magno. Lo curioso es que lo común de todas estas interpretaciones es el intento de explicar o reinterpretar la mención que en el v. 9 se hace de «Asur» (Asiria). La información que se expone en los comentarios es muy problemática. Más recientemente, H. Schmidt es el único que se atreve a ver en Asiria la potencia mundial que constituía una amenaza en los tiempos que precedieron al destierro.

Pero de cualquier manera que enfoquemos la explicación histórica, subsistirá finalmente la cuestión fundamental de si podrá suponerse que los v. 7-9 se refieren a una situación histórica concreta. F. Nötscher opina que la enumeración de naciones y pueblos confabulados es una «ficción literaria». Esta explicación, seguramente, es acertada. En efecto, los vecinos de Israel, respaldados por la potencia mundial de Asiria, no emprenden de hecho ninguna acción contra el pueblo de Dios. El texto no habla de nada de eso. Lo que planean es la destrucción de Israel (v. 4). Como en una visión, el cantor profético contempla un «ataque de naciones coaligadas», a las que se da con abundancia nombres concretos (cf. Sal 46,7 y el *excursus* correspondiente al Sal 46). El poeta escucha el amenazador «cuchicheo» de los conjurados, que quieren alzarse contra el pueblo de Dios (cf. el comentario a Sal 2,1ss). El hecho de que (con excepción de «Tiro») se men-

cionen sobre todo a pueblos y coaliciones del sur de Palestina nos induce a pensar que el Sal 83 contempla las cosas desde la perspectiva del reino del sur. Efectivamente, podremos pensar en las tradiciones cultuales de Jerusalén, en las que el «ataque de las naciones» representa un determinado elemento imaginativo (cf. el comentario al Sal 46). Ahora bien, la mención de Asiria señala en todo caso que el salmo se compuso en época anterior al destierro (H. Schmidt).

Comentario

A propósito de שיר cf. Introducción § 4, n.° 1. A propósito 1
de מזמור, cf. Introducción § 4, n.° 2.

Israel padece bajo el duro peso del ocultamiento y del silencio 2
de Yahvé. Son características del comienzo de un cántico de oración las exclamaciones de súplica אל־דמי־לך («¡no permanezcas en silencio!»; cf. Is 62,6) y אל־תחרש («¡no calles!»; cf. Sal 28,1; 35,22; 39,13). La asamblea reunida para el culto espera la intervención de Yahvé con palabras y hechos.

Después de la invocación (v. 2) viene, introducida por כי, la 3-9
descripción de la situación calamitosa. De manera dramática (הנה, «¡mira!») se llama la atención de Yahvé sobre el peligro que se cierne. Los enemigos «se alborotan». המה («alborotarse», «amotinarse») es un verbo muy significativo que encaja muy bien en el complejo de imágenes del «ataque y motín de las naciones» (cf. Sal 46,7; Is 17,12; 29,8). «Alzar la cabeza» (נשא ראש) es símbolo de una actitud altiva y consciente de la victoria (cf. Sal 110,7). Los enemigos de Israel son enemigos de Yahvé (cf. Jue 5,31). Se trata de los intereses de Dios. Habrá que tener bien presente, desde un principio, este punto de vista para captar bien todo el significado de las peticiones que se hacen en los v. 10-19. Los enemigos se alzan contra el pueblo de Dios (v. 4). Como en una visión, el cantor profético contempla la conjura (סוד) que se lleva a cabo «arteramente», «con astucia» (ערם; cf. Sal 2,2). Esa confabulación está dirigida contra los «protegidos» de Yahvé. En las primeras expresiones de la lamentación resalta este motivo, reconocido por H. Gunkel, de mover a Yahvé a que intervenga. La cita textual de los propósitos de los enemigos, en el v. 5, constituye el punto culminante. Las naciones quieren aniquilar al pueblo de Dios. ישראל es aquí, indudablemente, el nombre que designa a la totalidad de Israel, a la confederación sagrada de las doce tribus (cf. M. Noth, *Historia de Israel*, 15s). Y se pregunta uno en

seguida ¿por qué las naciones querrán aniquilar al pueblo de Dios? En la imagen mitológica del ataque y confabulación de los pueblos, vemos que las naciones son la encarnación de las fuerzas del caos que se alzan contra el orden En la versión de este mito que se da en el antiguo testamento, se trata de mucho mas Israel es testigo del señorío de Yahve Y el plan de los enemigos se encamina a la destrucción de ese señorío divino (cf Sal 2,1ss), al que Israel se ha vuelto con amor Los poderes extranjeros se aúnan para atacar al pueblo de Dios לב יחדו («unánimemente») corresponde al לב אחד en 1 Crón 12,39, sin que esto suponga que tal lectura haya que recogerla e introducirla como una corrección en el v 6a El pacto de Yahvé con Israel se halla en contraste con el «pacto» (ברית) y la coalición de pueblos aliados contra Israel En los v 7-9 se enumeran las naciones enemigas En primer lugar se menciona a Edom y a Moab, y luego a las bandas nómadas de los ismaelitas y los agaremos que vagan por los desiertos del sur A propósito de ישמעאלים, cf Gen 25,13ss y H Gunkel, *Genesis*[5], 190ss Acerca de הגרים, cf Gen 16, 1 Cron 5,10 18ss, 11,38, 27,31 y M Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948) 119 nota 312 גבל es una tribu árabe que habra que situar en la region de Γεβαληνη (F Josefo Γοβολῖτης), en la región montañosa situada al sur del mar Muerto, en las cercanias de Petra (cf también Eusebio, *Onomastikon*, 102, 25) En la enumeración siguen ahora Amón y los amalecitas Sobre עמלק, cf M Noth, *Historia de Israel*, 68, 160 (nota 3), 171 Se mencionan, ademas, Filistea y Tiro Ahora bien, el cantor ve que, respaldando a los hijos de Lot (Gen 14,30ss, Dt 2,9 19), se halla la gran potencia Asur (Asiria) El v 9, introducido por גם («también»), muestra bien a las claras que hay que considerar a Asiria como una gran potencia Desde este punto de vista, sera difícil aceptar la sugerencia de Gunkel de que por אשור hay que entender la tribu de los asuritas, establecida en el norte de Arabia (cf H Gunkel, *Genesis*[5], 190, 261, donde se hace referencia a Gen 25,3 18, Núm 24,22 23) Una tribu tan insignificante no está en condiciones de prestar ayuda a los «hijos de Lot» סלה (cf Introducción § 4, n ° 13) marca claramente el fin del pensamiento que se esta desarrollando Con el v 9 termina la lamentacion En el v 10 comienza la petición

10-19 Las peticiones expresadas en los v 10-19, que se entreveran con fuertes imprecaciones, han de verse sobre el trasfondo de que esas fuerzas extranjeras se proponen aniquilar a Israel, el testigo del señorio divino (v 5) Yahvé debe demostrar su poder protector, y debe intervenir en favor de su pueblo elegido En

los v. 10ss se hace referencia a los grandes acontecimientos de la guerra santa en los primeros días de la historia de Israel, y se suplica ardientemente la intervención de Dios. Las grandes hazañas divinas del pasado son, para la comunidad que ora, ejemplos vivos de una intervención poderosa como la que en esos momentos se suplica a Yahvé: ¡Actúa de esa manera! En tiempo de los jueces, el Dios de Israel, haciendo demostración de su poder soberano, derrotó a aquellas naciones que abrigaban planes de aniquilación parecidos (v. 13; cf. v. 5). En el v. 10 se recuerda la batalla contra Sísara (cf. Jue 4,12ss; 5,21.26). Las antiguas tradiciones sobre Yabín están recogidas en el libro de Jueces (4,2.23s). El salmista pide instantemente que en la hora actual suceda algo parecido. Lo mismo que Dios intervino entonces, podrá hacerlo también ahora. Como segundo ejemplo, se menciona en el v. 11 la batalla contra los madianitas (cf. Is 9,3). En עין חרד (Ein Jalud, Jue 7,1) fueron derrotados y aniquilados los bandidos nómadas que montaban en camellos (cf. M. Noth, *Historia de Israel*, 160ss). A propósito de la horrible imagen de los cadáveres que se esparcieron por el campo como si fuesen estiércol, cf. Jer 8,2; 9,21. Así como intervino contra los príncipes madianitas Oreb y Seeb (Jue 7,25), así también Yahvé debe intervenir ahora nuevamente contra los caudillos de las naciones extranjeras (v. 12). Las relaciones están claras: sin cesar, tanto hoy como ayer, lo que pretenden esas fuerzas extranjeras es aniquilar el señorío de Yahvé, destruir su país (cf. Jer 31,23) y hacer que desaparezca su pueblo (v. 13).

La apasionada exclamación de súplica en los v. 14ss comienza con la invocación אלהי («¡Dios mío!»); el sufijo de primera persona identifica al profeta que habla, pero puede también referirse a todo Israel (cf. v. 4a; Ex 20,2). Yahvé debe hacer su aparición como «guerrero» y como juez. Tiene que hacer que sus enemigos sean כגלגל («como abrojos»). גלגל (cf. también Is 17,13) es una planta silvestre de la familia de la alcachofa y que tiene forma de abrojos (*Gundelia Tournefortii L.*), que en árabe se denomina *'akkūb*. Esta planta se desprende de la raíz, se enrolla en forma de espiral y corre por los campos, empujada por el viento, como si fuera una rueda (גלגל; Siegesmund, PJB 7 [1911] 127; G. Dalman, *AuS* I, 53 habla de una «planta rodante»). Además de esta imagen de los abrojos que van rodando por el campo, aparece la metáfora de la paja arrastrada por el viento, tan utilizada en el antiguo testamento. קש son las briznas de paja arrastradas por el viento, cuando se aventa el grano trillado (cf. Is 40,24; 41,2; Jer 13,24; Job 13,25). Estas imágenes describen lo fugaz, lo perecedero. La comunidad ora, pidiendo una completa

destrucción de los enemigos. El incendio del bosque, en el v. 15, es un símil de lo que ha de ser el juicio aniquilador. Arden los montes cuando prende en ellos la llama; pero el v. 15b difícilmente nos hará pensar en una erupción volcánica. סער («tormenta») y סופה («viento tempestuoso», v. 16) son los fenómenos con que se manifiesta el dios de la tormenta: imágenes que se aplican en el antiguo testamento a la teofanía de Yahvé (cf. L. Köhler, *TheolAT*^{3}, 8s). Se trata de los elementos que se desencadenan en la guerra santa; en ellos el Dios de Israel manifiesta su poder destructivo (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 [1951] 12s). El cantor desea que caiga sobre los enemigos un fin ignominioso, a fin de que desistan de sus propósitos y «busquen a Yahvé» (v. 17). Como resalta también en el v. 19, las súplicas del salmista en las que implora el juicio divino se hallan enmarcadas en las más amplias expectativas de que esos poderes extranjeros reconozcan así algún día el señorío de Dios y lo acaten (cf. Sal 2,10ss). Cuando H. Gunkel pretende introducir en el v. 17b la corrección שלומך e interpreta que los objetivos de la victoria consisten en hacer que las naciones «busquen la paz» en Yahvé, está desconociendo así una expectación decisiva que se tenía en Israel. Todas las naciones habrán de reconocer que Yahvé es «el Altísimo» (עליון); cf. Introducción § 10, 1. Por tanto, al rechazar el ataque y vencer la hostilidad de las naciones, lo que se persigue es el reinado universal de Dios y que todos rindan homenaje de acatamiento al עליון (cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT 27 [1954] 35, 41, notas 55 y 56). Sobre la teología del primer mandamiento en el v. 19, cf. W. H. Schmidt, *Das erste Gebot*: ThEx 165 (1970) 30.

Finalidad

La crítica contra la «piedad» del Sal 83 ha comenzado muy a menudo por las «imprecaciones y deseos de venganza» que aparecen en los v. 10-19. Se censura el cruel anhelo de juicio que se descarga en esos versículos. Pero no debemos pasar por alto que Israel, según el mensaje del Sal 83, no es una nación cualquiera entre las naciones, sino que es el lugar en que el reinado de Dios ha descendido al mundo. En Israel se ha manifestado a sí mismo el עליון (v. 19). Las naciones se proponen exterminar al testigo de la voluntad salvífica y del señorío de Dios. Su conspiración se dirige contra Yahvé mismo. Los poderes hostiles pretenden erradicar la acción de Dios y sus efectos en la historia. Ante esta calamidad, el pueblo de Dios acude a Yahvé para moverle a que

intervenga de nuevo. Las hazañas de Dios en la guerra santa, realizadas en la historia incipiente de Israel, deben repetirse de nuevo para que se haga bien patente el poder del Dios de Israel sobre la historia. Lutero condensa el mensaje del Sal 83 en las siguientes palabras: «Dios debe ser conocido y honrado por todas las criaturas por gracia o —en contra de la voluntad divina— por condenación... Es terrible caer en las manos del Dios vivo» (WA 31, 1; 33, 12ss).

Salmo 84

CANTICO DEL PEREGRINO ANTE LAS PUERTAS DEL SANTUARIO

Bibliografía. E. R Smothers, *The Coverdale Translation of Psalm 84*: HThR 38 (1945) 245-269; G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982) 209-229; E Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter* II: ZAW 62 (1950) 132-136; L. Grollenberg, *Post-biblical* חרות *in Ps 84,11?*· VT 9 (1959) 311s; G. H. Buchanan, *The Courts of the Lord*: VT 16 (1966) 231-232; M. J Mulder, *Huibert Duifhuis (1531-1581) et l'exégèse du Psaume 84,4.* OTS 15 (1969) 227-250, J. Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. G von Rad zum 70 Geburtstag* (1971) 183-198; S Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*, VTSuppl 29 (1978) 149-164

1 Para el director del coro. Según la (melodía) guitita.
De los hijos de Coré. Un salmo.
2 ¡Qué deliciosas son tus moradas,
oh Yahvé Sebaot!
3 Mi alma anhela ''[a] y desfallece
por los atrios de Yahvé.
Mi corazón y mi cuerpo claman
por el Dios vivo.
4 También el ave ha encontrado una casa
y la golondrina su nido,
donde ha puesto a sus polluelos,
junto a tus altares
[¡Yahvé Sebaot,
mi rey y mi Dios!][b].
5 ¡Son felices los que moran en tu casa,
los que continuamente te alaban! Sela.
6 ¡Son felices las personas cuyo refugio se halla en ti,
'confianza'[c] en su corazón!
7 ¡Aunque caminen por el valle de Bacá,
lo convertirán en lugar de manantiales
(sí, la lluvia temprana lo cubrirá de bendiciones!)[d].

8 **Caminan de poder en poder,**
‘contemplan’[e] a Dios “”[f] en Sión.
9 **¡Oh Yahvé “”[g] Sebaot, oye mi oración,**
escúchala, oh Dios de Jacob! Sela.
10 **¡Mira, oh Dios, nuestro escudo,**
contempla el rostro de tu ungido!
11 **¡Verdaderamente un día en tus atrios es mejor**
que mil ‘en mi casa’[h]!
¡Prefiero estar en el umbral de la casa de mi Dios
a morar en las tiendas del malvado!
12 **Porque sol y escudo es Yahvé,**
gracia y honor.
El concede “”[i], no rehúsa lo bueno
a quienes caminan irreprochablemente.
13 **¡Oh Yahvé Sebaot,**
feliz es el hombre
que en ti confía!

3 **a** TM: וגם («y también») altera el metro, por lo demás equilibrado, del salmo. Por tanto, es probable que haya que leer únicamente ו (cf. G, S, san Jerónimo).

4 **b** El versículo, excesivamente largo, ha movido constantemente a los traductores a enmendar algunas palabras. Hay una tendencia bastante generalizada a suprimir יהוה צבאות מלכי ואלהי. El metro apoya esta medida. Las palabras dan la impresión de ser una adición hímnica, y probablemente habrá que reconocerla como tal.

6 **c** TM: «Caminos de peregrinación en sus corazones»; podría traducirse más libremente: «los que tienen en su mente caminos de peregrinación». Pero ¿qué quiere decir eso? Es difícil que el TM ofrezca una lectura correcta. «Aun con la mejor voluntad, uno no puede llevar calzadas en su corazón» (H. Gunkel). En מסלות podría haber un error del copista que hubiese cambiado la primera consonante: כסלות es el plural de כסלה («confianza»; cf. Job 4,6; Sal 85,9; 143,9). Esta corrección permitiría un buen sentido al *parallelismus membrorum*, sobre todo si en el v. 6a se trata de un peregrino que busca asilo (cf. Sal 27,5; cf. *infra*, comentario al v. 6).

7 **d** El texto, indudablemente, está corrompido. Es problemática la coordinación de los miembros paralelos en los v. 6ss. El v. 7c no puede traducirse sino hipotéticamente. Sobre la imagen desarrollada en los v. 7ss, cf. «Comentario».

8 **e** TM: «El aparece con Dios en Sión». G, α’ y S leen אל. Y con R. Kittel hay que leer —de acuerdo con el contexto— יראו אל. La trasposición al final tuvo probablemente razones teológicas. Lo de «contemplar a Dios» se sintió que era una afirmación demasiado «abultada» (cf. también Sal 42,3).

f Si en vez de אל־, después de יראו, leemos אל (cf. la nota e), entonces habrá que suprimir אלהים por razones métricas.

g Habrá que suprimir אלהים como probable interpolación.

h En la apódosis era de esperar la indicación de un lugar contra- 11
puesto. TM: «He preferido». Es mejor leer (siguiendo a Buhl, Staerk y Gunkel): בחדרי: «en mi habitación», «en mi casa» (H. Schmidt).

i Si con יתן se inicia un nuevo versículo (en consonancia con la 12
métrica), entonces habrá que suprimir יהוה. El TM leyó יתן en conexión con חן אכבוד.

Forma

El salmo tiene una animada variedad de formas, motivos y temas diversos. Esta realidad se expresa ya en el metro. Es verdad que domina el metro 3 + 2 (v. 2-8.11aαβ.12), pero destaca claramente el fragmento de los v. 9-10, que está versificado en los metros 4 + 3 y 3 + 3. Habrá que suponer también que en el v. 11aγb se da la acentuación 3 + 3, y en el v. 13, la acentuación 2 + 2 + 2. No está clara la métrica de los v. 4.7, que presentan problemas de crítica textual y que (posiblemente) han sido amplificados con adiciones.

Si queremos determinar el género literario de este movido cántico, entonces habrá que investigar el lenguaje de las formas de los diversos fragmentos mediante un análisis de la estructura. Obtenemos entonces la siguiente imagen: el tono fundamental del salmo es hímnico (v. 2.11.12s). En el v. 3 se escuchan motivos del cántico de oración (cf. Sal 42/43). En los v. 5s.13 el salmo contiene macarismos; cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*, ThStKr 103 (1931) 141-150. Hay que señalar en los v. 9-10 una intercesión en favor del rey.

En vista de esta riqueza de formas y motivos, debemos averiguar cuál es el tema determinante de todo el cántico y el *Sitz im Leben* del salmo. Este paso es decisivo para caracterizar el género. Aquí lo único que podemos señalar por de pronto es que la glorificación del santuario de Sión (v. 2.8) es el verdadero contenido y el tema dominante de todo el conjunto. Por eso, tiene razón H. Gunkel al clasificar el Sal 84 (juntamente con otros cánticos que celebran a Sión) entre los «cánticos de Sión» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2, 17, 26, 52). Pero la «situación» precisa de esos «cánticos de Sión» habrá que determinarla más concretamente en cada caso. Sobre el grupo de formas de los cánticos de Sión (שיר ציון), cf. Introducción § 6, 4.

Marco

El cantor del Sal 84 es un peregrino que ha llegado a Jerusalén y ahora, ante el santuario, entona un cántico de alabanza a las «moradas de Yahvé Sebaot» (v. 2). Recuerda el vivísimo anhelo que le impulsó a acudir al lugar santo (v. 3). La vida en las cercanías de Dios es para él la suprema felicidad (v. 5). Se indica claramente el lugar en que se halla el cantor. Está ante las puertas de la ciudad santa o entra en este momento por ellas. Por eso, H. Schmidt cree con razón que el Sal 84 es parte integrante de una «liturgia celebrada a las puertas del templo». En el v. 12b resalta claramente esta relación del cántico con la «liturgia de las puertas» (cf. Sal 15,2; 24,4). Al צדיק («justo») le es concedido entrar en el santuario. Le es dado morar en los atrios de Yahvé.

El peregrino llegó probablemente a Jerusalén para la fiesta de los Tabernáculos; a esto podría referirse מורה («la lluvia temprana») en el v. 7c (cf. también Zac 14,16ss). En ese contexto cultual se entendería perfectamente la intercesión en favor del rey, porque durante la fiesta de otoño la comunidad de Jerusalén, reunida para el culto, conmemora la «elección de David» (cf. el *excursus* al Sal 132), rinde honores al señor regio del templo y al elegido de Yahvé. Por eso, es improcedente querer eliminar la intercesión (v. 9-10) por considerarla un elemento secundario (en contra de lo que piensan B. Duhm y H. Gunkel). En todo caso, el Sal 84 pertenece a la época anterior al destierro (H. Gunkel, W. O. E. Oesterley).

Comentario

1 A propósito de למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre על־הגתית, cf. Introducción § 4, n.º 23. Sobre לבני־קרח, cf. el comentario a Sal 42,1. Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2.

2 El Sal 84 comienza con estilo de himno. מה caracteriza la exclamación que brota de una asombrada glorificación (cf. Sal 8,2). En ידיד («deliciosa») se manifiesta el amor que el compositor siente por el santuario, y propiamente habría que traducir: «¡Qué queridas son (para mí) tus moradas!». El plural de משכן («morada») es una manera típica de designar a las imponentes edificaciones que hay en el recinto del templo (cf. Sal 43,3; 46,5; 132,5.7; Ez 37,27). Evidentemente, el salmista se refiere a Sión (v. 8). A propósito de יהוה צבאות, cf. Introducción § 10, 1; es una referencia al nombre cultual del Dios de Sión. Sobre el v. 2, cf. Sal 48,3; 76,2s; 87,2; 122,3ss.

En el v. 3 el salmista describe su anhelo por visitar el santuario, un anhelo que le hace desfallecer. Se acuerda de la atormentadora inquietud que le impulsó a emprender la peregrinación, y refleja al mismo tiempo las emociones que ahora le embargan (cf. BrSynt § 41c). כסף («anhelar vivamente») designa el ansia tempestuosa, más aún, el ansia que codicia vehementemente (Sal 17,12); כלה («desfallecer») en conexión con נפש («alma») —y construido con un ל— significa tender hacia algo con un anhelo que hace desfallecer y se consume en deseos (cf. Sal 119,81; con אל־ Lam 4,17). En todo ello, la נפש es el centro vital del hombre, un centro que «se abre de par en par» al deseo. El salmista suspira por ver los «atrios de Yahvé» (cf. Is 1,12; Zac 3,7; Sal 65,5; 92,14; 96,8; 100,4). En ellos «mora» el peregrino durante el tiempo de la fiesta (Sal 65,5); allí «tienen sus raíces» los צדיקים («los justos») como en un terreno que les proporciona vida eternamente (Sal 92,14). En el santuario se halla presente el אל־חי (el «Dios vivo»; quizás pueda leerse también אל־חיי); cf. Sal 42,3.9. La expresión «Dios vivo» (אל־חי) podría ser de origen cananeo y pertenecer a la esfera mítica de los dioses que mueren y retornan a la vida. En el Salterio, debemos entender אל־חי en el sentido que le da Sal 36,10 (cf. también Jer 2,13). לב ובשר («el corazón y la carne»), el hombre en su totalidad, espera de Yahvé la vida y desfallece por estar cerca de él (cf. Sal 27,4; 42,2s; 63,2ss). רנן tiene el significado original de «gritar estridentemente», y significa no sólo (aunque casi siempre) los gritos jubilosos de alegría, sino también el dar gritos y chillidos (cf. Lam 2,19; Prov 1,20; 8,3). 3

La mirada del cantor, al contemplar el recinto santo, se fija en los nidos que las aves han fijado en los edificios o en los resquicios de los muros. צפור y דרור son términos para designar aves no domésticas que vuelan en libertad. צפור podría tratarse del gorrión, y por דרור podría entenderse la golondrina (cf. G. Dalman, *AuS* VI, 98 nota 1; VII, 267 nota 4). Esas aves que anidan en el santuario son para el cantor un símbolo de la protección y seguridad permanente que se disfruta en la cercanía de Dios, a la que se refiere el salmista con la expresión מזבחותיך («tus altares») en el v. 4. 4-6

Sobre la aclamación hímnica מלכי ואלהי («mi rey y mi Dios»), cf. el comentario a Sal 5,3; 44,5 e Introducción § 10, 1. En el v. 5 se ensalza la felicidad de quienes viven constantemente cerca de Yahvé y pueden alabarle en el santuario. El lugar santo es la quintaesencia de una vida tranquila y plena. La mayor felicidad consiste en atender a Dios, adorando y glorificando a quien

es אל־חי. Los sacerdotes serán tal vez los que encarnan el símbolo de ese «morar» constantemente en la cercanía de Dios. Pero se piensa, además, en los צדיקים («los justos»), que tienen también «derecho a morar» en el santuario (cf. Sal 15,1; 92,14; 23,6; 27,4; 65,5). La felicidad de su vida se extiende más allá de las fechas de las festividades y está anclada para siempre en Sión.

En el v. 6 se proclama un nuevo macarismo, dedicado esta vez a las personas que buscan refugio bajo el poder protector de Yahvé en el lugar santo. עוז («refugio») debe entenderse aquí en el sentido que tiene en Sal 27,5, y realza la función de asilo que ofrece el santuario. Quien en medio de sus aflicciones acude a Yahvé, realiza un acto de confianza (מסלה) en él. Sobre los macarismos de los v. 5.6, cf. el comentario al Sal 1.

7-8 El cantor describe ahora, en los v. 7.8, el camino de peregrinación de quienes acuden al santuario. Cualquiera que sea la traducción e interpretación que se dé al texto corrompido, está bien clara la intención a que apuntan los enunciados: la felicidad de morar y sentirse seguro en Sión (v. 5.6) se irradia ya en el penoso camino que tienen que recorrer los peregrinos. Prodigios y bendiciones acompañan a quienes van en peregrinación al lugar santo.

El «valle de Bacá», que los peregrinos han de cruzar, nos es desconocido. בכא aparece en el antiguo testamento, en 2 Sam 5,23s, como nombre de un árbol. Pero es demasiado precipitada la interpretación de que el «valle de Bacá» se refiere a un espléndido valle lleno de acacias (como piensa H. Gunkel). Ahora bien, es igualmente problemático el intento de derivar בכא de בכה, como se observa ya en algunos manuscritos y en G, α' y σ', y que tienden a traducirlo por «valle de lágrimas». El «valle de Bacá» debió de ser probablemente un valle determinado, y por cierto un terreno yermo y sin agua. ¿Cómo habría que entender, si no, el milagro de saciar la sed y de prestar ayuda, del que se habla en los v. 7.8? La concepción expresada en esos dos versículos es afín, por sus tópicos, a textos como Is 35,6ss; 41,18ss; 43,19; 48,21; Sal 107,33. En todos esos textos se describe cómo Yahvé hace que broten manantiales en tierra seca para saciar la sed de los peregrinos que cruzan por el desierto (camino de Jerusalén).

Las palabras מעין ישיתוהו («lo convertirán en lugar de manantiales») podría contener un motivo fabuloso: adondequiera que llegan esas personas, brotan manantiales (cf. el comentario a Sal 85,13). «Los peregrinos que acuden a la fiesta tienen en sí fuerzas misteriosas», así lo interpreta H. Schmidt. Pero segura-

mente se trata de que el milagro de la vida, ese milagro que inunda de dicha cuando uno se halla cerca del אל־חי, resplandece ya en el camino que va recorriendo el peregrino. El valle desierto se convierte en oasis (cf. el comentario a Sal 23,4).

La lluvia temprana (מורה) derrama su bendición. Con la fiesta de los tabernáculos se asocian ya desde antiguo las esperanzas de recibir la bendición de las lluvias (cf. Zac 14,17; P. Volz, *Das Neujahrsfest Jahwes* [1912] 30ss). Esa bendición sale ya al encuentro de los peregrinos. Ellos caminan de poder en poder (cf. Is 40,31: יחליפו כח; sobre la formulación, cf. Jer 9,2; Sal 144,13). Experimentan el milagro de una ayuda misteriosa que les asiste en todo, hasta que finalmente sienten la plena felicidad de hallarse en la presencia de Dios en Sión y de «contemplar a Dios». El TM evitó, está bien claro, esta forma atrevida de hablar (cf. *supra*). Habrá que tener muy en cuenta que la concepción pagana de contemplar la imagen de Dios, que tiene su eco en ראה אל («ver a Dios»), había experimentado ya una modificación en Israel y se refería a la teofanía y también a la visita al santuario en general.

El peregrino intercede en oración ante Yahvé Sebaot, el Dios **9-10**
de Sión, y ora por el rey (v. 9-10). Sobre las denominaciones paralelas de Dios: «Yahvé Sebaot» y «Dios de Jacob», cf. el comentario a Sal 46,7.12. Sobre la intercesión, cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* (tesis Erlangen 1952) 65ss; Sal 28,8s; 61,7s; 63,12a; 1 Sam 2,10. Si el Sal 84 habla de una peregrinación para acudir a la fiesta de los Tabernáculos, entonces la intercesión del peregrino se relaciona con una fiesta en honor del rey, que tenía su lugar tradicional en el ciclo de fiestas de otoño. H. Schmidt explica que la fiesta de otoño era, al mismo tiempo, una fiesta de aniversario real (cf. el comentario al Sal 132). El salmista implora la atención clemente de Yahvé hacia el monarca reinante. Ese rey, con arreglo a su elección y destino básico (cf. 2 Sam 7) es representante de la actividad soberana y salvífica de Dios (cf. el comentario a los Sal 2; 72; 110; 132). En el v. 10a se aplica al monarca reinante un título que en el v. 12a se le aplica a Yahvé mismo: מגן («escudo»). Si se dice aquí que el rey es «nuestro escudo», eso no sólo quiere decir que el monarca defiende a la nación, sino también —y principalmente— que él es el garante del poder divino de protección, que se halla activo en Sión (cf. el comentario a Sal 72,12s). Sobre el título real de «escudo», que probablemente es una manera tradicional en el oriente antiguo de llamar al monarca, cf. también Sal 47,10; 89,19.

Los v. 11-12 adquieren tono de himno. En una serie de com- **11-13**
paraciones se alaba como una suerte maravillosa la bendición

de estar cerca de Dios. Se establece un contraste entre el tiempo pleno y colmado de quien se halla en la esfera de poder del אל־חי y el tiempo vacío del vivir cotidiano[1]. Asimismo, un gran número de días agradables no llegan siquiera a medirse con un solo día pasado en los atrios de Yahvé. Estas confesiones hímnicas se aproximan mucho a la gran afirmación que se hace en Sal 63,4: טוב חסדך מחיים («tu bondad es mejor que la vida»).

La segunda comparación, en el v. 11, es discutida en cuanto a su significado. Se halla muy difundida la opinión de que באהלי־רשע («en las tiendas del malvado») es una comparación un tanto extraña. Muchos comentaristas leen עשר («es mejor estar echado en el umbral de la casa de mi Dios que habitar en las tiendas de la riqueza»). Entonces la comparación tendría este sentido: es preferible ser mendigo a la puerta del santuario (Hech 3,2) que vivir en medio de gran riqueza. Ahora bien, la enmienda del texto para leer עשר es completamente infundada. Pero si se considera la segunda comparación, en el v. 11, que alude a la puerta del templo, en el contexto de la situación del salmo (cf. *supra*, «Marco»), entonces veremos que el término רשע aparece a una luz nueva. H. Schmidt cree que el Sal 84 pertenece a la «liturgia de las puertas del templo». A la entrada del santuario se realizaba la gran separación. Al צדיק («justo») le es dado «morar» (Sal 15,1) en el monte de Yahvé; pero el רשע («el malvado») no tiene acceso a él (Sal 5,5). Teniendo en cuenta esta separación, la comparación tiene perfecto sentido: es preferible hallarse ante el umbral del recinto sagrado, como peregrino ansioso de entrar a la espera de que le dejen hacerlo, que no estar lejos de Dios y morar en las אהלי־רשע. Esta interpretación es acertada, como vemos por el v. 12b. En él se expresa la certeza de que «los que caminan irreprochablemente» (הֹלכים בתָמים; cf. Sal 15,2) reciben «bondad» (טוב) de Yahvé.

Acerca de las designaciones hímnicas que se aplican a Yahvé en el v. 12a, señalaremos únicamente que la traducción del término שמש por «pináculo», que ha llegado a ser bastante usual en tiempos recientes, es una traducción injustificada. Como מגן, vemos que שמש («sol») se cuenta también entre los predicados regios del oriente antiguo que se aplicaron al מלך Yahvé (cf. v. 4b). En los textos de Amarna, los príncipes de Palestina llaman al faraón egipcio: «nuestro sol» (cf. J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, Vorderasiatische Bibliothek 2 [1915] n.º 288).

El salmo termina con un macarismo.

1. Cf K Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 73s

Finalidad

El salmo da testimonio del anhelo que siente un cantor del antiguo testamento por llegar al lugar de la presencia de Dios. El amor al santuario, que impregna toda la vida y le da plenitud, hace que brote del corazón este cántico. Esta tendencia aparece claramente en los macarismos, que irradian gran fuerza invitadora, alentadora y arrebatadora. Pero el santuario como lugar sagrado inmanente no es el objeto del amor, de los macarismos y de la glorificación, sino que en el centro del salmo se halla el אל־חי («Dios vivo»). Sobre la significación que tiene el nombre divino de אל־חי en la teología bíblica, cf. H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott. Ein Kapitel biblischer Theologie*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 1-36. Para el orante del salmo, אל־חי es la «fuente de la vida» (Sal 36,10). Tan sólo junto a él hay protección, seguridad, satisfacción y felicidad: vida en el sentido pleno de una existencia colmada. Contemplados desde ese «estado de salvación», todos los bienes del mundo aparecen de una manera distinta. El «morar junto a Yahvé» muestra una infinita diferencia cualitativa en comparación con todo lo demás que pueda haber en la vida (v. 11). Es incomparable la dicha de hallarse en la cercanía de Dios. Se trasforma la manera de ver el tiempo. Si el «tiempo», en el antiguo testamento, es esencialmente tiempo determinado por su contenido y cualificado por la correspondiente sustancia de que esté henchido, entonces se comprende en seguida el sentido del v. 11: la presencia de Dios da valor infinito a un solo día pasado en los atrios del templo, un valor que no alcanzan ni siquiera mil días pasados de manera diferente. El tiempo del hombre se llena de sentido cuando se pasa en la cercanía de Dios. Pero habrá que señalar en seguida que lo de morar en los atrios no se asocia con una idea indeterminada y etérea de la influencia del poder divino que se asienta en un espacio numinoso. No, sino que los atrios del templo son el lugar donde se dirige la palabra al Dios vivo: «¡Oh Yahvé Sebaot, mi rey y mi Dios!» (v. 4). Los atrios son el lugar de la confianza y de la confesión de fe, de la adoración y de la invocación. En la intercesión de los v. 9-10, el salmista nos hace ver que el rey elegido (del linaje de David) es el representante terreno del poder salvífico y protector de Yahvé. En el rey, Yahvé está presente como מגן («escudo»).

El Sal 84 encuentra su cumplimiento en el nuevo testamento ἐν Χριστῷ. En Jesús de Nazaret se manifestó la vida (1 Jn 1,2). Allí puso Dios su «morada» (Jn 1,14). La comunidad de Jesu-

cristo, en la que se halla presente el Señor exaltado, viene a sustituir al santuario del antiguo testamento. Pero, al mismo tiempo, el salmo del antiguo testamento apunta hacia la «nueva Jerusalén», en donde se ha de dar la definitiva e indisoluble comunión de Dios con los hombres (Ap 21,3s.10ss).

Salmo 85

YAHVE HABLA DE SALVACION

Bibliografia S Mowinckel, *Psalmenstudien* III *Kultprophetie und kultprophetische Psalmen* (1923) 54ss, E Beaucamp, *L'heure d'une reconciliation totale et universelle* BiViChr 24 (1958) 68-79, P Nober, *Notula lexalis ad Ps 85,14b* Verbum Domini 38 (1960) 34s, E Lipinski, *Le Psaume (du 3 ᵉ Dim de l'Advent) Ps 85 Le salut est proche* Assemblees du Seigneur 5 (1966) 23-31, J Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgarter Bibel-Studien 18 (1966) 58s, L Kunz, *Psalm 85 als westorientalischer Nomos* TGI 17 (1977) 373-380, N Tromp, *Vrede, vrucht van gerechtiggheid (Psalm 85)* OGL 57 (1980) 107-108, D J McCarthy, *Psalm 85 and the Meaning of Peace* Way 22 (1982) 3-9, J S Kselman, *A Note on Psalm 85,9-10* CBQ 46 (1984) 23-27

1 Para el director del coro. De los hijos de Coré. Un Salmo.
2 ¡Oh Yahvé!, tú mostraste favor a tu tierra,
cambiaste la suerte[a] de Jacob,
3 perdonaste la culpa[b] a tu pueblo,
cubriste todo su pecado[c]. Sela.
4 Depusiste todo tu enojo,
‘calmaste’[d] el ardor de tu cólera.
5 ¡Restáuranos[e], oh Dios de nuestra salvación!
¡Y ‘abandona’[f] tu indignación contra nosotros!
6 ¿Estarás airado con nosotros,
prolongarás tu ira más y más?
7 ¿No volverás “”[g] a darnos vida,
para que tu pueblo se regocije en ti?
8 ¡Muéstranos, oh Yahvé, tu bondad
y concédenos tu salvación!
9 Escucharé lo que “”[h] Yahvé ha de decir.
¿No habla de salvación
para su pueblo y para sus fieles?
¡Ellos ‘no quedarán’ ‘sin’ esperanza![i]
10 «Ciertamente, cerca de los que son fieles está su ayuda,
para que ‘su’[j] gloria more (de nuevo) en nuestra tierra.

11 **La bondad y la fidelidad se dan cita,**
la justicia y la paz 'se encuentran'[k].
12 **La fidelidad brota de la tierra,**
y la justicia florece desde el cielo.
13 **También Yahvé da lo que es bueno,**
y nuestra tierra produce su fruto.
14 **La justicia camina ante él,**
y la 'salvación'[l] siguiendo sus pasos».

2 a *Ketib*: שבות; *Qeré*: שבית.

3 b G: τὰς ἀνομίας.

c Según G, S, san Jerónimo y T, deberíamos vocalizar así esta palabra: חַטאתָם.

4 d TM: «Tú has retirado algo del ardor de tu cólera». Pero difícilmente se podrá interpretar así el texto. Por eso, la crítica textual se inclina a suprimir מ en מחרון (B. Duhm). Pero lo mejor será leer מחָרון השבַתָ (literalmente: «tú calmaste el ardor de tu ira»).

5 e שובנו corresponde a חַשיבנו (Sal 80,4).

f TM: «y destruye»; es preferible leer, siguiendo a G: והָסר (cf. también Sal 89, 34).

7 g Habrá que suprimir por razones métricas el אתה acentuado; se trata, probablemente, de una dittografía.

9 h האל יהוה («el Dios, Yahvé») es una expresión inusitada y sospechosa también desde el punto de vista métrico. B. Duhm sugirió invertir el orden de las letras: יהוה הֲלא. Entonces el verso —traducido literalmente— diría así: «Escucharé lo que Yahvé ha de decir; ¿no va a hablar de salvación?».

i TM: «Y no deben retornar a la locura»; estas palabras no tienen sentido. G: καὶ (ἐπὶ) τοὺς ἐπιστρέψοντας πρὸς αὐτὸν καρδίαν aclara las cosas muy poco y es probablemente una distorsión. Teniendo en cuenta el contexto, lo mejor será una de dos: o seguir a H. Gunkel y leer de esta manera: וְאלי שָבי־לו כסלה («Y a quienes se vuelven a él, [él les habla] de esperanza»), o seguir a F. Nötscher y efectuar la siguiente corrección: אַל ישבו בלי כסלה.

10 j Probablemente habrá que leer esta palabra añadiéndole un sufijo: כבודו.

11 k TM: «besarse» (sin objeto). En la mayoría de los casos se corrige el texto para que diga: נשָקו («se besan»); pero lo mejor sería leer נָשקו (*nifal* de שקק, cf. Jl 2,9; Nah 2,5).

14 l TM: «Y atiende al camino de sus pasos»; pero, según el *parallelismus membrorum*, en vez de leer וְיָשם, será preferible leer וישֹר o bien ושָלום.

Forma

Con tan sólo introducir ligeras correcciones, el metro del salmo muestra una uniformidad nada corriente. El metro 3 + 3 aparece en todos los versículos. Si examinamos la forma externa y la estructura del salmo, llegaremos en seguida a la conclusión de que el Sal 85 consta de tres partes: v. 2-4.5-8.9-14. Claro está que no encontramos una estructura uniforme de las estrofas. Pero nuestra tarea consiste, más bien, en investigar desde el punto de vista de la crítica de las formas las tres secciones que se hallan claramente marcadas, a fin de averiguar cuál es su género literario y su peculiaridad. Lo mejor será comenzar por la sección que, desde el punto de vista de la historia de las formas, se puede determinar más claramente. En los v. 5-8 reconocemos sin dificultad un cántico de oración de la comunidad (תפלת עם: Sal 80,5). Una comunidad ora a Yahvé, pidiéndole que renueve el país y que haga demostración de su bondad prestándole nueva atención. Sobre esta categoría de salmos, cf. Introducción § 6, 2, II. Partiendo de esta interpretación básica de la sección central del salmo (v. 5-8), que es determinante para la totalidad del mismo, llegaremos también sin dificultad a comprender claramente los v. 9-14. A esta comunidad que se lamenta, se le trasmite proféticamente (mediante la profecía cultual) una respuesta de Dios. Yahvé mismo enviará שלום («salvación») a su pueblo afligido por la desgracia.

Hasta ahora está clara la interpretación, desde el punto de vista de la crítica de las formas. Pero ¿cómo habrá que entender la primera sección (v. 2-4)? H. Gunkel considera el Sal 85 como una «liturgia profética» y se opone a la interpretación tradicional de que los v. 2-4 describen una acción redentora divina que, por su carácter provisional y por haber quedado inacabada, suscita la lamentación expresada en los v. 5-8. Gunkel pretende reconocer también en los v. 2-4 el elemento profético que aparece en los v. 9-14. En opinión suya, las palabras introductorias hablan de una «redención definitiva». Gunkel saca la siguiente conclusión: «En consecuencia, la primera parte debe entenderse como la proclamación del futuro en *perfectum propheticum* (GesK § 106n)». Pero esta explicación no es adecuada. No cabe duda de que el salmo, en los v. 2-4, dirige la mirada retrospectivamente hacia los actos de salvación que han tenido ya lugar. Esta visión retrospectiva de los actos salvíficos realizados por Yahvé en el pasado no es algo inusitado en un «cántico de lamentación de la comunidad». En el Sal 80, el salmista contempla los acontecimientos históricos básicos de la salida de Egipto y de la ocupa-

ción del país (v. 9-12). Y en Sal 77,12 se dice incluso (nuevamente en un «cántico de lamentación del pueblo»): "אזכר מעללי־יה" («recordaré las obras de Yah»). Sobre todo el Sal 126 debe considerarse como un paralelo del Sal 85. De todos modos, si examinamos los textos citados, veremos que la visión retrospectiva de las acciones salvíficas de Yahvé es parte integrante del cántico de lamentación del pueblo. Por este motivo, habrá que rechazar la idea de una «liturgia profética». Ahora bien, ¿cómo habrá que entender históricamente los v. 2-4? ¿qué sucesos contempla la visión retrospectiva?

Marco

La situación de este cántico de oración aparece en seguida con claridad, cuando se aduce el Sal 126 como texto paralelo. Ambos salmos datan de la época posterior al destierro. En su visión retrospectiva de los grandes actos salvíficos de Yahvé, no hacen referencia a las demostraciones del poder divino realizadas en los tiempos más antiguos ni a las hazañas fundamentales de la historia (como en los Sal 77; 80), sino a la liberación del destierro (cf. Sal 126,1-3). También Sal 85,2-4 debe entenderse como recuerdo de esa gran hazaña de Dios (cf. *infra*). Recordemos la proclamación efectuada en Is 56-66 para comprender la profunda razón de las relaciones íntimas entre las demostraciones de la salvación divina y la oración de lamentación. El Deuteroisaías (Is 40-55) había anunciado la teofanía escatológica del Dios de Israel, que daría un giro a toda la historia. Cuando Yahvé libere a su pueblo, entonces שלום, צדק y טוב descenderán con plenitud escatológica sobre Israel (Is 45,8; 46,13; 51,5; 52,7). Este mensaje se recoge en Is 56,1. Pero la realidad histórica contradice el gran anuncio de la salvación (Is 59,10ss). Los capítulos 56-66 de Isaías están llenos de lamentación, clamor de súplica, anhelo y expectación: ¿cuándo se dejará sentir, con todo su poder, el שלום de Yahvé? ¿cuándo dará un giro decisivo la suerte de Israel? Los Sal 85; 126 deben entenderse a partir de esta situación histórica, aunque no podamos averiguar con exactitud la datación de los mismos.

S. Mowinckel sigue un camino enteramente distinto para su interpretación. Toma como punto de partida la promesa profética que se hace en los v. 10-14 y observa: «No se dice aquí una sola palabra de lo que luego sería lo principal: la liberación de Israel esclavizado por los tiranos paganos, la restauración de la nación y del Estado. Lo que aquí se pro-

mete es la 'salvacion' de un ano de bendiciones» Se rechaza asi la idea de que en el Sal 85 se implora la redencion del pueblo a fin de que este salga de las tribulaciones historicas y politicas en que se encuentra Mowinckel entiende el cantico como «oracion para conseguir un buen año nuevo lleno de bendiciones» (*PsStud* III, 55ss) Se declara que el salmo es parte integrante de la «fiesta de año nuevo» Pero esta interpretacion no solo tiene el defecto de sobreestimar la importancia de una hipotetica «fiesta de año nuevo», sino tambien de realzar exageradamente el v 13 Estos dos puntos de referencia, la «fiesta de ano nuevo» y la abundancia prometida de la cosecha (v 13), determinan su interpretacion Se echa de menos la buena disposicion para aceptar el salmo en su totalidad y en su especificidad Hacen mas al caso las observaciones formuladas por H Schmidt quien tambien se siente fascinado por los puntos de referencia a la «fiesta de año nuevo y a la entronizacion de Yahve» y la promesa de una abundante cosecha (v 13), pero que —a pesar de todo— se fija en la relacion historica y desea interpretar el Sal 85 con arreglo a la situacion que se hace patente en Ag 1,5, 2 15s Sus explicaciones culminan en aquellas palabras «Podremos pensar que esta fiesta de lamentacion se celebraba por el mismo tiempo en que antes (en la epoca anterior al destierro) solia celebrarse la fiesta de la entronizacion de Yahve» Pero tanto en S Mowinckel como en H Schmidt vemos claramente el inconveniente que supone para una recta comprension de los salmos la hipotesis de una «fiesta de ano nuevo y de entronizacion de Yahve» La hipotesis global del culto quita libertad para estudiar objetivamente las relaciones historicas

La cuestion sobre quien es el hablante (profético) que se expresa en los v 9-14, habra que estudiarla cuidadosamente S Mowinckel asigna al ministerio de la profecia cultual la respuesta dada en los v 9-14 a la oracion del pueblo (*PsStud* III, 54ss) Habra que aclarar con mayor precision que aqui hace uso de la palabra un profeta de שלום (cf *infra*, «Comentario») El profeta habla de Yahve en tercera persona y se diferencia bien claramente del profeta autorizado que, por ejemplo, en los Sal 50, 81, trasmite directamente la palabra de Yahve Finalmente, al salmo podriamos considerarlo en su totalidad como una «liturgia de lamentacion»

Comentario

Sobre למנצח, cf Introducción § 4, n ° 17 Acerca de לבני־קרח, 1
cf el comentario a Sal 42,1 A proposito de מזמור, cf Introduccion § 4, n ° 2

En los v 2-4 el salmista contempla restrospectivamente una 2-4
gran accion salvifica de Yahve Dios «mostro favor a su tierra»

ארץ («tierra», «país») es el espacio concedido a Israel para su morada (v. 10: ארצנו, «nuestra tierra»), pero que es propiedad de Yahvé (cf. G. von Rad, *Tierra prometida y tierra de Yahvé en el hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* [Salamanca ²1982] 92). A esta tierra, que había sido entregada a los enemigos, Yahvé volvió a «concederle su favor» (רצה; cf. Sal 44,4; 77,8; 147,11; 149,4). Jacob experimentó un «giro» en su «suerte». ¿Qué significa שוב שבות? La frase aparece en el antiguo testamento en los siguientes lugares: Os 6,11; Am 9,14; Sof 2,7; 3,20; Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 48,47; Ez 16,53; 29,14; Dt 30,3; Sal 14,7; 53,7; 126,4. En el pasaje más antiguo (Os 6,11), vemos que שוב שבות, en paralelo con רפא, designa «la restauración del cuerpo herido del pueblo» (cf. Os 5,13; 6,1; a propósito, H. W. Wolff, BK XIV/1, 156). E. Dietrich supone, seguramente con razón, que שבות se deriva de שוב, y entiende la frase como un enunciado acerca de una *restitutio ad integrum* (cf. E. Dietrich, שוב שבות. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, ZAWBeih 40 [1925]). Por el contrario, E. Baumann pretende derivar שבות de שבה (probablemente, con menor probabilidad), e interpreta este término en el sentido del levantamiento de una pena de cárcel por deuda (cf. E. Baumann, ZAW 47 [1929] 17-44). En Sal 126,4 שוב שבות se refiere al gran giro que se produjo en la historia de Israel con el regreso de los desterrados. Tuvo lugar entonces la «restauración escatológica» (E. Dietrich) anunciada por los profetas (cf. Is 40-55). Las numerosas referencias que se hacen a Israel en el Deuteroisaías, denominándolo יעקב, deben entenderse en este contexto.

El giro decisivo en la suerte de Israel comenzó con el perdón de todas las culpas (v. 3). Cf. Is 40,2. A propósito de נשא עון («perdonar la culpa») y de כסה חטאת («cubrir el pecado»), cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* (1940) 68, 72, 130. Cuando Yahvé renovó a su pueblo, la cólera divina terminó (v. 4). Sobre אסף en el sentido de «retirar», cf. 1 Sam 14, 19 (אסף יד).

5-8 Una vez que la comunidad ha evocado el evento de salvación ya iniciado y acaecido (v. 2-4), comienza la descripción de la desgracia actual y las peticiones. «A pesar de la gracia del retorno, la comunidad ve, por las desgracias que la afligen, que continúa aún la cólera divina sobre el país» (F. Nötscher). La comunidad se halla, por tanto, en una situación como la que se reconoce en Is 59,9ss; Ag 1,5ss y Zac 1,12. Aunque se ha producido ya el «giro decisivo en la suerte de Israel», anunciado por el Deuteroisaías, el pueblo se ve —no obstante— en gran aflicción. También la petición formulada en Sal 126,4 debe entenderse bajo

estas circunstancias La salvación que ya estaba amaneciendo, ha vuelto a quedar muy lejos (cf Is 59,11) Por eso, la comunidad ora ardientemente «¡Restáuranos!» שובנו, al comienzo del v 5, debe entenderse en el sentido de השיבנו (Sal 80,4 8 20) y שובה שבותנו (Sal 126,4) La petición se dirige a Dios, que ha traído ya ישועה (v 2-4) y que tambien la consumara ¡Ojala Dios abandone su cólera, que (todavía) se deja sentir! (v 5b 6, cf Zac 1,12) El lamento y la peticion adquieren la forma, en el v 7, de una tímida pregunta (cf Sal 77,8ss) El pueblo de Dios sigue viéndose a sí mismo en estado de rechazo y de muerte (cf Ez 37,11) Y, así, se comprende la peticion de que se le «vuelva a dar vida», una petición que es habitual en el cántico de lamentacion del pueblo (cf Os 6,1ss, Sal 80,19) La concesión de la salvación y de nueva vida al pueblo suscitarian «regocijo (himnico) en Yahvé», algo que la comunidad anhela vivamente El pueblo de Dios tiene vivos deseos de חסד y ישע Sobre el significado de חסד, cf el comentario a Sal 5,5-8 La contemplacion de la חסד que Yahve va a mostrar, significa aqui indudablemente una intercesion poderosa de Yahve en el curso de la historia, como la anunciada por el Deuteroisaias

La comunidad en oración aguarda la respuesta de Yahvé a sus oraciones y suplicas Y esa respuesta se trasmite en forma de «oraculo de salvación» sacerdotal o profético Sobre el «oraculo sacerdotal de salvacion», cf J Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel* ZAW 52 (1934) 81-92 En los v 9ss se trata de un mensaje profetico escuchado en el marco del culto y trasmitido en un solemne ritual El profeta oficiante en el culto anuncia su ministerio de mediador, esta preparado para escuchar אשמעה מה־ידבר יהוה («escuchare lo que Yahvé ha de decir») Tal referencia a la inspiración se encuentra tambien (con otras palabras) en Sal 81,6 שפת לא־ידעתי אשמע («escuho una voz extraña») Sin embargo, es sorprendente la diferencia entre Sal 85,9 y Sal 81,6 En el primer pasaje, el profeta oye los sonidos basicos de la revelación salvífica de Yahvé transmitida por el (hablando de Yahvé en tercera persona) En el otro pasaje, el hablante autorizado escucha la voz extraña de Dios, que disipa todo el gozo festivo, y que es transmitida en palabras de Yahve pronunciadas en primera persona El hablante que aparece en Sal 85,9ss es profeta de שלום (cf Jer 6,14, 8,11, Is 57,19) Desde luego, la situacion particular de este anuncio de salvacion habra que considerarla como propia de la era posterior al Deuteroisaias Son acogidas las promesas de ese gran profeta «¿No habla Yahve de salvacion?» Esta pregunta nos muestra como el hablante profetico, **9-14**

en virtud de un mensaje de salvación de extensa notoriedad, realiza la apropiación autoritativa de ese mensaje y hace patente la seguridad en sí mismo. Los profetas de שלום transmiten siempre un mensaje «de segunda mano» (cf. Jer 23,18.30); «estabilizan» el estado de salvación concedido a Israel mediante la ברית (cf. G. von Rad, *Los falsos profetas*, en *Estudios sobre el AT*, 445-459). La cuestión acerca de la verdad de su mensaje suscita un problema de insondable profundidad (cf. G. Quell, *Wahre und falsche Propheten* [1952]). Pero el hablante del Sal 85 está poseído por el efecto continuado del mensaje salvífico del Deuteroisaías. La crítica efectuada, por ejemplo, por Jeremías y la desautorización hecha por él de los profetas de שלום, no debe conducir —por principio— al descrédito de la inspiración de esos hombres. שלום es, en el sentido más amplio, la actividad próspera, imperturbada y salvífica por excelencia, no un estado sino una actuación dinámica (cf. L. Köhler, *TheolAT*³, 233, nota 19). El profeta se hace consciente de que Yahvé realiza un movimiento y tiene un gesto salvador hacia su pueblo (cf. Zac 1,13).

Con el v. 10 comienzan las palabras textuales del mensaje. El ישע (la «salvación») de Yahvé está cerca (cf. Is 51,5; 56,1; Mt 3,2). Este mensaje corresponde a Is 46,13. La salvación está cerca, si el כבוד (la «gloria») de Yahvé vuelve a morar en el país. El כבוד יהוה había abandonado la tierra de Israel durante el destierro (cf. Ez 1). Pero el Deuteroisaías (Is 40,5) proclamó que el כבוד resplandecería escatológicamente. En la época posterior al destierro, la comunidad vivía esperando que el כבוד se manifestara ante todas las naciones (Is 62,2). Decía así un mensaje de salvación que se había proclamado en aquellos tiempos: עליך יזרח יהוה וכבודו עליך יראה («sobre ti amanecerá Yahvé y sobre ti aparecerá su gloria», Is 60,2). Pues bien, en el templo de Jerusalén tiene su verdadero lugar el כבוד que mora «en nuestra tierra» (cf. 1 Re 8,10s; Ez 44,4ss; Sal 26,8). Se trata del fenómeno resplandeciente y sobrecogedor de la presencia de Dios (cf. G. von Rad, ThWNT II, 240ss). Como figuras concretas e intuitivas, hacen su aparición en el v. 11 חסד, אמת, צדק y שלום. Sobre esta representación plástica de los poderes activos de la salvación cual si fueran esencias vivas, cf. Sal 43,3; Is 58,8; 59,14s. Claro está que no hablaremos, a este respecto, de «hipóstasis». El elemento dinámico, que es inherente a todos los conceptos de la salvación en el antiguo testamento, impulsa a esa representación intuitiva y llena de vida. La «cita» que se dan en el v. 11 los poderes de salvación anuncia el milagro de un cumplimiento escatológico. El mundo está rodeado de energías salví-

ficas; los poderes de bendición llenan e impregnan el país subiendo de la tierra y descendiendo del cielo (v. 12). La abundancia de las cosechas, prometida en el v. 13, forma parte también de las expectativas que, en el antiguo testamento, se asocian tradicionalmente con el tiempo de la salvación (cf. Os 2,23s; Am 9,13; Is 4,2; 30,23s; Jer 31,12ss). Se desconocería el mensaje de todo el salmo, si se pretendiese aislar el v. 13 y atribuirlo a una fiesta de año nuevo, que supuestamente constituiría el fundamento del cántico. A propósito del v. 13, cf. también Sal 67,7; Lev 26,4.

Finalmente, son muy plásticas las imágenes que aparecen en el v. 14. Como un héroe, el צדק camina delante de Yahvé, cuando éste se manifiesta en su teofanía al fin de los tiempos (cf. Is 40,10; 58,8; 62,11). Tras las huellas del Dios que camina majestuosamente, surge de manera milagrosa la salvación.

Finalidad

En el Sal 85 vemos una comunidad que ha experimentado ya el comienzo de la acción salvífica final de Dios (v. 2-4), pero que se halla de nuevo en una situación de alejamiento del Señor (v. 5-8). Por eso, se conmemoran ante Yahvé, con agradecimiento, los actos salvíficos ya realizados, y al mismo tiempo se eleva hacia él una ardiente súplica para que Dios obre la salvación plena y definitiva. La respuesta profética promete a los orantes que sus peticiones serán cumplidas. Los enunciados, que lo abarcan todo, tienden hacia la promesa de un nuevo cielo y de una nueva tierra (cf. Is 65,17ss). Para la comunidad del nuevo testamento, es evidente la significación eclesiológica que tiene este salmo para el «pueblo de Dios que se halla en peregrinación». El Sal 85 se halla entre la salvación ya acontecida y la salvación futura y definitiva.

Sobre Sal 85,10 escribe K. Barth: «Está cerca, es decir, no es como una teoría religiosa... No, la ayuda de Dios es la *praxis* divina que —eso implica la palabra 'cerca'— toca nuestro cuerpo y entra en nuestra vida. La ayuda de Dios está cerca, es decir, no es música del futuro para días mejores en los que todo vuelva a ser distinto, o incluso para una época futura de la humanidad, sino que la ayuda divina es un visitante excelso y extranjero, pero glorioso, que está llamando ya ahora y hoy a nuestra puerta y que desea entrar a donde estamos nosotros. Entendámoslo bien: la ayuda de Dios no es un consuelo que nos haga pensar en la eternidad, sino que es como una tormenta que llega desde la eternidad e irrumpe en nuestro tiempo. Están cayendo ya las primeras gotas de esa tormenta, que traen bendición y solaz. La ayuda de Dios está

cerca, porque es una ayuda» «Pero la promesa de esta palabra no se ha vaciado en el cumplimiento, sino que por él precisamente ha adquirido de nuevo su pleno sentido En efecto, la obra de Dios no se detuvo hace dos mil años La obra de Dios no ha enmudecido, sino que en Jesucristo precisamente es donde habla más alto» (K Barth, *Furchte dich nicht* [1949] 316, 320)

Salmo 86

«¡INCLINA, OH YAHVE, TU OIDO, ESCUCHAME!»

Bibliografía: O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934), G Giavini, *La struttura letteraria del Salmo 86 (85)*: RivBiblItal 14 (1966) 455-458, A. M. Serra, *Appunti critici sul Salmo 86 (85)*: RivBiblItal 16 (1986) 229-246; P Auffret, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 86*: VT 29 (1979) 385-402, M L Barré, *A Cuneiform Parallel to Ps 86,16-17 and Mic 7,16-17*: JBL 101 (1982) 271-275.

1 Una oración de David.
¡Inclina, oh Yahvé, tu oído, escúchame,
porque soy mísero y pobre!
2 ¡Guarda mi vida, porque soy piadoso;
ayuda a tu siervo ‘’[a], que confía en ti!
3 ‘Tú eres mi Dios’[b], sé clemente conmigo, oh Señor,
porque a ti clamo todo el día.
4 Alegra la vida de tu siervo,
porque a ti, oh Señor[c], elevo mi alma.
5 Pues tú, oh Señor, eres bondadoso y estás dispuesto a perdonar,
rico en bondad para con todos los que te invocan.
6 ¡Escucha, oh Yahvé, mi oración
y atiende a[d] la voz de mi súplica!
7 En el día de mi aflicción clamo a ti,
porque tú me escuchas...
8 Nadie hay como tú entre los dioses, oh Señor,
y nada se parece a las obras ‘que tú has hecho’[e].
9 ¡Todas las naciones ‘’[f] vendrán y se postrarán ante ti
y darán gloria a tu nombre, ‘oh Señor’!
10 ¡Porque tú eres grande y obrador de milagros,
tú solo eres Dios!
11 ¡Enséñame ‘’[h] tu camino, para que yo ande en tu fidelidad;
vuelve[i] mi corazón a una sola cosa: a temer tu nombre!
12 Quiero darte gracias, ‘’[j] oh Dios mío, de todo corazón,
y honrar eternamente tu nombre;

13 **que tu bondad es grande sobre mí**
y has salvado mi vida de la profunda región de los muertos.
14 **¡Oh Dios mío! Gente arrogante se alza contra mí,**
una banda de violentos busca mi vida ‘’[k].
15 **Pero tú, ¡oh Señor!, eres un Dios misericordioso y clemente,**
paciente y rico en bondad y fidelidad.
16 **‘’[l] ¡Concede tu fuerza a tu siervo,**
y ayuda al hijo de tu sierva!
17 **¡‘Vuélvete a mí y sé clemente conmigo’[m],**
obra en mí una señal para salvación!
Entonces, los que me aborrecen verán avergonzados
que tú, oh Yahvé, me ayudas y me consuelas.

2 **a** אתה אלהי («tú, mi Dios» o «tú eres mi Dios») sobrepasa lo que el metro del verso es capaz de admitir, y debe situarse —como fragmento que se ha salido de su lugar— en el v. 3a, que había quedado empobrecido.

3 **b** Cf. la nota **a**.

4 **c** אדני falta en san Jerónimo, pero su lectura está asegurada en otras partes.

6 **d** Varios manuscritos leen לקול; el cambio de la preposición no tiene importancia.

8 **e** אשר עשית se ha deslizado por descuido en el v. 9 y debe trasladarse al v. 8b para colmar el verso.

9 **f** Cf. la nota **e**.

10 **h** Hay que suprimir, por razones métricas, אדני. En el Sal 86, esta palabra se ha añadido con frecuencia (cf. *infra*).

11 **i** El imperativo (*piel*) de יחד aparece sólo en este lugar en todo el antiguo testamento. Basándose en el *parallelismus membrorum* (הורני) y en el significado de la raíz יחד, en la que se escucha la idea de «ser uno», «ser uno solo», «ser único», podemos intentar la traducción del TM. G y S debieron leer יִחַד (Ges-K § 75r), de la raíz חדה («alégrese»); pero esta observación no nos ayuda gran cosa. Tampoco satisface la propuesta de H. Gunkel (según la comunicación de H. Gressmann) de enmendar el texto y leer יַחְמֹד.

12 **j** Por razones métricas hay que suprimir אדני en este lugar.

14 **k** TM: «Y no te pusieron ante sus ojos». Cf. Sal 54,5. Podría tratarse de una adición posterior; por razones métricas habrá que considerarla como secundaria.

16 **l** Las palabras del hemistiquio פנה אלי וחנני no deben coordinarse con la totalidad del verso siguiente. Como también el v. 17aα constituye

un hemistiquio que necesita ser completado, podremos combinar el v. 16aα y el v. 17aα para que formen un verso completo.

m Cf. la nota l. 17

Forma

El texto del salmo ha quedado desfigurado por varios errores del copista. Así que, para la reconstrucción del metro, surgen algunas dificultades que difícilmente se podrán resolver enteramente. Son característicos los versos largos con los metros de 4 + 4, 4 + 3 y 3 + 4. Sin embargo, W. O. E. Oesterley impugna esta manera de considera el metro; él cree que el Sal 86 es «una combinación de 2 + 2 y 3 + 2 (ó 2 + 3)». Hay que estar de acuerdo con Oesterley en cuanto que la antigua estructuración de 2 + 2 sigue influyendo en los hemistiquios de cadencia cuaternaria. Sin embargo, habrá que contar con los versos largos que se han mencionado anteriormente. En concreto, el resultado será el siguiente cuadro: 4 + 4 en los v. 2.8.11.14.15; 4 + 3 en los v. 1.3.5.9.10.12; 3 + 4 en los v. 4.6.13.17. En el v. 16 habrá que leer el metro 3 + 3; claro que, con la adición de אדני, se podría lograr una adecuación al metro determinante en el resto del salmo. El segundo hemistiquio del v. 7 (3 + ?) ha quedado deshecho.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración del individuo. Cf., Introducción § 6, 2, IIα. Está bien marcada la influencia preponderante del lenguaje y de la estructura de la תפלה («oración»). Ewald fue el primero en observar que el salmo presenta en dos fases las descripciones del estado de angustia y las peticiones. En el v. 14 el cantor comienza de nuevo su תפלה. Por tanto, el salmo se halla dividido en dos partes: 1-13.14-17. Se discute la manera de interpretar el fragmento de los v. 12-13. Mientras que H. Gunkel supone que se trata de un voto de acción de gracias característico del «cántico de lamentación», vemos que H. Schmidt sitúa los dos versículos al final de todo el salmo, considerándolos como «cántico de acción de gracias de un individuo», e interpreta tales versículos como la respuesta del orante a un «oráculo de audición» (un oráculo que asegura que el orante ha sido escuchado; cf. el comentario a Sal 22,23ss). En favor de la interpretación de Gunkel habla el lugar que ocupan los v. 12-13 en el conjunto del cántico. Cf. también D. Michel, *Tempora und Satzstellung in den Psalmen* (1960) § 25, 52. Los motivos, que ya destacan en los v. 8-10 del salmo, nos permiten ver que el orante, en medio de su desgracia, se halla atento constantemente a que se escuchen sus súplicas. So-

bre la «fórmula de la *todá* en las lamentaciones del individuo», cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 274s.

Hay que tener en cuentra, en la estructura del cántico de oración, el uso repetido del כי, que introduce frases en las que se presentan ante Yahvé los motivos para que Dios intervenga pronto: v. 1.2.3.4.7.10.13. Finalmente, es de particular importancia la observación de que el Sal 86 comparte con otros salmos no sólo motivos y formulaciones convencionales, sino también fragmentos enteros de versículos. Aunque en la valoración de este hecho no hay que llegar hasta el punto de afirmar que el cántico es un «conjunto de citas» (B. Duhm), sin embargo habrá que contar con que son numerosos los «préstamos», y quizás también con el hecho de que el escritor efectuara una composición literaria.

Marco

El «marco» del cántico de oración corresponde a la situación a la que habrá que asignar numerosos salmos de esta categoría. En medio de una situación muy angustiosa, perseguido por enemigos, el orante y cantor aguarda en el santuario la palabra de Yahvé que le asegure que su oración ha sido escuchada y que le prometa la ayuda divina; quizás el orante espera también el juicio divino que convierta su acusación en sentencia absolutoria. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970) 38ss. La adopción de diversos enunciados, más antiguos, de otros salmos hace imposible determinar cuál es la situación en que realmente se encuentra el orante. Probablemente habrá que admitir que el escritor ha hecho una composición a base de diversos elementos. No se hallan claves para suponer que el Sal 86 fuera un «cántico del rey» que se entonara durante algún rito expiatorio antes de una batalla (como opina A. M. Serra). Indudablemente, el salmo se compuso en fecha tardía. Pero no deberíamos menospreciarlo sin más por sus numerosos préstamos. Porque una oración no está sometida, en su concepción básica, a los mismos criterios de crítica literaria que la poesía lírica.

Comentario

1a Sobre תפלה, cf. Introducción § 4, n.º 8. Dentro del grupo de salmos de los hijos de Coré (Sal 84-88), el Sal 86 constituye una

excepción por ser un «salmo de David», pero no por eso hay que incluirlo en la colección de salmos de David (Sal 3-41). Habrá que suponer que se efectuó una imitación tardía de la denominación לדוד.

El orante del Sal 86 pide a Yahvé que escuche su oración. 1b-11
Sobre el v. 1a, cf. Sal 17,6; 31,3; 55,3; 88,3; 102,3. En la primera de las numerosas oraciones causales introducidas por כי, encontramos la referencia del autor a sí mismo, en la que dice que él es עני ואביון («mísero y pobre»). Remitimos aquí a la Introducción § 10, 1 y señalamos tan sólo que, incluso en los salmos tardíos, las referencias a sí mismo en las que el autor se denomina עני ואביון, no son ni denominaciones de un partido ni predicados que denoten una especial condición de honor de los «piadosos». Las dos referencias a sí mismo que se hacen con estas palabras son sencillamente expresión de una situación actual de desgracia, y no pretenden expresar un comportamiento o una manera de sentir (cf. también Sal 69,30; 88,16; 109,22). El orante, con las palabras עני ואביון אני («yo soy mísero y pobre»), se acoge a los privilegios de Sión, que le aseguran que va a ser escuchado y que va a recibir ayuda (cf. Is 14,32). Sobre el v. 1b, cf. Sal 40,18. Sobre el v. 2, cf. Sal 25,20. «Piadoso» es realmente una traducción insuficiente de חסיד. Es חסיד aquella persona que goza de una relación de «mutuo respeto» (*Holdschaft*) con Yahvé, porque חסד designa «originalmente las relaciones de buena voluntad y de estrecha alianza que existen entre un señor y sus vasallos feudales... (el *holde*, en el antiguo derecho alemán, es el vasallo feudal)» (M. Buber, *Der Glaube der Propheten* [1950] 164). Sobre חסד, cf. H. J. Stoebe, DTMAT I, 832ss, 855ss.

Sobre el v. 3, cf. Sal 57,2s. El afligido por la desgracia pide incesantemente la intervención misericordiosa de Yahvé. Dios, con su ayuda, «alegra» (שמח) a quien se lamenta: Sal 46,5; 41,14; 90,15. A אדני (cf. Introducción § 10, 1) se somete el עבד. נפש es «el elemento vital del ser humano». Cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1974) 25ss; C. Westermann, DTMAT II, 102ss. Sobre la expresión נשא נפש («elevar el alma»), cf. Sal 25,1; 143,8.

En el v. 5 el salmista apela a los atributos de Yahvé proclamados incesantemente en Israel (cf. Ex 20,6; 34,6; Núm 14,18; Sal 103,8), y en el v. 6 renueva su incesante súplica pidiendo a Dios que le escuche (cf. Sal 5,2s; 28,2; 130,2). יום צרתי («el día de mi aflicción», v. 7) es el día en el que todo se va a decidir (cf. Sal 20,2; 50,15). Juntamente con sus enemigos (v. 14), el orante se encuentra en el santuario en presencia de Dios y aguarda la

intervención de Yahvé con una sentencia llena de autoridad (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). En el v. 7, כי manifiesta la certeza del orante de que va a ser escuchado. E inmediatamente el cántico toma un rumbo nuevo. En los v. 8-10 aparecen en primer plano motivos hímnicos. Se ensalza el singularísimo poder de Yahvé (cf. Ex 15,11; Dt 3,24; Sal 40,6; 71,19; 89,7s). Son incomparables las obras y milagros realizados por Yahvé. Como en Sal 22,4ss, el cantor tiene aquí también la certeza de que va a ser escuchado, y la tiene porque ha meditado en los actos de salvación obrados por Yahvé para Israel y en Israel. En el v. 9 se evocan proféticamente y escatológicamente unas imágenes de la tradición cultual de Jerusalén que hablan del señorío de Yahvé sobre las naciones. El poder y el señorío de Yahvé son universales; no tienen límites. Todas las naciones se postrarán ante Yahvé (cf. Is 2,3s; 24,15; Sal 22,28ss; 66,4). Quedará bien claro a la luz del día que Yahvé es el único Dios (v. 10b). Por tanto, el cumplimiento escatológico y universal rompe los estrechos límites de la desgracia en que se encuentra el orante, y encierra en sí plenitud de consuelo.

El חסיד (v. 2) «camina por el sendero de Yahvé», y se deja guiar en todo momento por la palabra y el mandamiento de Dios. Pero la aguda desgracia perturba ese seguimiento obediente. Por eso, el salmista —en el v. 11— pide nuevas directrices y renovada concentración (יחד) en la obediencia y el temor de Dios; cf. Sal 27,11; 139,24; 143,10. אמת («fidelidad») es la constancia fiel concedida y otorgada por Yahvé para que sus fieles vivan y guarden la comunión del pacto con Dios (cf. Sal 26,3).

12-13 Los enunciados de los v. 12.13 habrá que entenderlos como un voto de acción de gracias. El orante hace voto de cantar a Yahvé una תודה, un cántico de acción de gracias. Contempla ya cómo se han superado todas las desgracias. Es notable la manera en que se entiende en el v. 12b la acción de gracias. Puesto que Yahvé ha intervenido, puesto que se ha mostrado como Dios auxiliador, entonces el agraciado quiere «honrarle» (כבד); quiere tomar parte en el homenaje escatológico universal que algún día todas las naciones rendirán al Dios de Israel «honrándole» (כבד, v. 12). Sobre la expresión אכבדה שמך («quiero honrar tu nombre»), cf. O. Grether, 36, 38. En el giro que ha experimentado su suerte, el orante experimenta como חסיד una nueva y majestuosa demostración de la חסד de su Dios. Actualmente el orante se mueve en «lo más profundo de la región de los muertos», en la esfera en que reina el abandono de Dios y la muerte. Sobre שאול תחתיה, cf. Sal 30,4; 71,20; 88,7; Dt 32,22 y Chr. Barth,

Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments (1947) 76ss.

En los v. 14ss se hacen presentes ante Yahvé, en una segunda fase, el lamento y la petición. El salmista se ve amenazado por enemigos y perseguidores (sobre el v. 14, cf. Introducción § 10, 4). Pero apela a la misericordia y a la gracia de Dios (cf. v. 5; Ex 34,6; Sal 103,8; 145,8). La petición del v. 16 acentúa con gran encarecimiento la obediencia del orante y la dependencia en que él se siente de Dios (cf. Sal 116,16). En la súplica en que pide ser escuchada (v. 17), aquella persona afligida aguarda אות לטובה («una señal para salvación»). No sólo con la palabra autoritativa y majestuosa del «oráculo confirmando que el orante ha sido escuchado», sino también con la manifestación de signos milagrosos, Yahvé puede efectuar la salvación de su siervo. Frente a tal ayuda y a semejante consuelo, los perseguidores se verán sumidos en el oprobio y la vergüenza. 14-17

Finalidad

Si el intérprete del Sal 86 se guía por el criterio de originalidad y de individualidad formal, entonces —con H. Gunkel— encontrará en el salmo «pocas cosas que le llamen la atención», y —con W. O. E. Oesterley— se olvidará en seguida de este cántico de oración por considerarlo una «composición bastante normal de los tiempos que siguieron al destierro». Sin embargo, esa manera de interpretar los salmos, que anda a la busca de «emociones piadosas», es inapropiada. Pierde de vista la realidad de lo que es el pueblo de Dios del antiguo testamento, un pueblo en el que no sólo actúan «fuerzas creativas», sino en el que también se vive de tradiciones y dentro del cauce de la tradición. El esquematismo de esta manera de considerar la historia de la piedad no penetra en la manera singularísima en que se recogen, dentro de Israel, los matices sumamente determinados de los materiales tradicionales ya existentes con anterioridad.

En el Sal 86, el עבד se halla ante אדני. Por ser חסיד, sabe muy bien que se halla en el seno de la comunidad de la alianza (v. 2). Pero una gran aflicción le ha arrojado a la esfera del שאול (v. 13). Los enemigos le persiguen (v. 14). En medio de esta tentación aparecen con gran realce tres elementos característicos: 1. La persona atribulada hace suyos los privilegios de los «míseros y pobres»; hace valer ante Yahvé el «derecho de los pobres». 2. El orante apela a la manera de obrar de Yahvé רחום וחנון

(«misericordioso y clemente»), las características fundamentales de Dios, que se han proclamado desde siempre en Israel, a partir de los tiempos más antiguos. 3. El cantor contempla el poder salvífico de Yahvé desde una perspectiva universal y escatológica (v. 8-10; cf. Ap 3,9; 15,4). Es incomparable el poder con el que Yahvé puede hacer su aparición y ayudar. Por eso, todas las peticiones están impregnadas de inmensa certeza. El חסיד tiene plena confianza en que Dios ha de mostrar חסד.

Salmo 87

«A SION LA LLAMO MADRE»

Bibliografia S Mowinckel, *Psalmenstudien* III *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (1923) 50s, R G Castellino, *Psalmus 87/86* VD 12 (1932) 232-236, G E Closen, *Prophetia quaedam de Regno Dei Psalmus 87/86* VD 14 (1934) 231-240, A Vaccari, *Note critiche ed esegetiche* Bibl 27 (1946) 394-406, R Sorg, *Ecumenic Psalm 87 Original Form and Two Rereadings* (1969)

1 **De los hijos de Coré. Un salmo. Un cántico.**
'Su'[a] fundación descansa en santas montañas[b].
2 **Yahvé ama las puertas de Sión**
más que todas las moradas de Jacob.
3 **¡Cosas gloriosas se dicen de ti, oh ciudad de Dios! Sela.**
4 **Menciono a Rahab y a Babel ante los que me conocen;**
sí, y también a Filistea, a Tiro y a Cus.
Este nació allí.
5 **Pero a Sión 'la llamo madre'[c];**
hombre por hombre, todos han nacido allí.
El mismo, el Altísimo, la erigió.
6 **Yahvé hace recuento al censar las naciones.**
Este nació allí. Sela.
7 **Y tanto los cantores como los danzantes,**
'todos te cantan'[d].

a El sufijo es mejor referirlo a Sión, entonces habría que leer 1
יסוּדָתָה (cf 14,32)

b Este primer versiculo nos da ya a conocer inmediatamente el verdadero problema del Sal 87 En este salmo, muy dañado textualmente, los hemistiquios han sido separados unos de otros y coordinados sin sentido La primera tarea del traductor será la de reflejar literalmente el texto, tal como se halla en el TM Despues habrá que intentar una nueva coordinacion de los hemistiquios, y ofrecer una nueva version de todo el conjunto

5 c El TM dice así: «Pero de Sión se dice». G ofrece el texto siguiente: μήτηρ Σειών, ἐρεῖ ἄνθρωπος. Le correspondería un texto hebreo del siguiente tenor: ולציון אם יאמר (sobre אמר ל con el significado de «llamar», cf. Is 5,20; 8,12; Ecl 2,2). Sin embargo, si entendemos איש Bjaf como una expresión idiomática («hombre por hombre» o «todo hombre»; Ges-K § 123c), entonces es recomendable leer con B. Duhm: «Pero a Sión la llamo madre».

7 d TM: «Todas mis fuentes se hallan en ti». Esta lectura no es absolutamente imposible (sobre el significado, cf. *infra*, «Comentario»), pero sí es problemática. G: πάντων ἡ κατοικία ἐν σοί. De aquí deduce J. Wellhausen el siguiente texto: כלָם מעוֹנָם בך («todos aquellos que tienen su morada en ti»). F. Buhl: כלָם עָנִי בך («todos habitan en ti»). Pero la mejor propuesta es la de H. Gressmann (junto a H. Gunkel):

ושָׂרים כחללים
כלָם ענִי בָךְ:

«... Todos te cantan». Entonces se comprendería que G interpretara עני como verbo de la raíz עון («habitar»). Intentaremos ahora reconstruir el texto:

1a	De los hijos de Coré. Un salmo. Un cántico.	
2	Yahvé ama las puertas de Sión	
	más que todas las moradas de Jacob.	(4 + 3)
1b	'Su' fundación descansa en santas montañas.	
5b	El mismo, el Altísimo, la erigió.	(3 + 3)
7	Y tanto los cantores como los danzantes, 'todos ellos te cantan';	
3	¡Cosas gloriosas se dicen de ti, oh ciudad de Dios!	(4 + 4)
6a	Yahvé hace recuento al censar a las naciones:	
4b.6b	«Este nació aquí; aquél, allí.	(4 + 4)
4a	Menciono a Rahab y a Babel ante los que me conocen;	
	sí, y también a Filistea, a Tiro y a Cus.	(4 +4)
5a	Pero a Sión 'la llamo madre';	
	hombre por hombre, todos han nacido allí».	(3 + 3)

Esta reconstrucción nos ofrece una imagen clara, y une los diversos fragmentos dispersos para que formen un texto que tenga sentido. En cuanto a la métrica, se observan versos irregularmente largos. Es posible que las cadencias cuaternarias estén influidas por la antigua disposición de versos más cortos con el metro 2 + 2.

Forma

Nuestras observaciones acerca de la forma y la disposición del Sal 87 se atendrán ahora al texto reconstruido. El tema del cántico es la gloria y el excelso significado de Sión. Son hímnicos los motivos de la primera parte: v. 2.1b.5b.7.3. Por boca de los

cantores se glorifica el santuario erigido en el monte Sion que es el preferido por Yahve (v 2) y fue fundado por el עליון (v 1b 5b) En la segunda parte se transmite una declaracion de Yahve (v 4b 6b 4a 5a) Se «escuchan» las palabras de Dios que esta anotando algo, y esas palabras se compendian en un «oraculo» Tanto el himno como las palabras de Yahve ensalzan a Sion El Sal 87 pertenece a la categoria de los canticos de Sion Cf H Gunkel, e Introduccion § 4 Sobre la denominacion de esos canticos, cf Sal 137,3 שיר ציון El Sal 87 se halla relacionado con los Sal 46, 48, pero especialmente con los Sal 132 y 78,67ss Nos referimos aqui expresamente a esos paralelos, porque nos proporcionan con nitidez una imagen global de los canticos de Sion y permiten que los comprendamos mas profundamente

Marco

¿En que ocasion se entonaba el Sal 87? El v 7 da la respuesta en una procesion acompañada de danzas y cantos, como la que se describe en 2 Sam 6 Esa danza procesional se concebia probablemente como parte de un acto festivo que escenificaba dramaticamente la «eleccion de Sion», y se basaba en un acontecimiento original como el descrito en 2 Sam 6 Cf a proposito el Sal 132 y H -J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 (1951) 27ss

Esta interpretacion rechaza la opinion sostenida por S Mowinckel y H Schmidt segun la cual el Sal 87 habria sido parte de la «fiesta de entronizacion de Yahve» Sobre la «fiesta de entronizacion de Yahve», cf H J Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss Mowinckel considera principalmente los v 4 5b como un oraculo de la «fiesta de ano nuevo» durante la cual se habria entronizado a Yahve como rey (*PsStud* III 50s) Por el contrario, H Schmidt cree que todo el «cantico procesional» era la proclamacion de los derechos de Yahve para reinar sobre todas las naciones

¿Quien es el que pronuncia el «oraculo» en la segunda parte del salmo? Esta pregunta no se responde sencillamente afirmando que se trata de un «profeta cultual» Habria que examinar con mayor precision la manera en que se efectua la transmision y la autoridad con que se hace Es curiosa la introduccion a las palabras de Yahve «Yahve hace recuento al censar a las naciones» (v 6a) En el fondo de todo se halla la imagen de que el

Dios de Israel, en el mundo celestial, lleva un libro de registro. Y el profeta ha escuchado palabras pronunciadas por Yahvé mismo, cuando efectuaba esos asientos en el libro. Por tanto, el profeta tiene acceso al mundo celestial; está autorizado para ver lo que sucede en el «consejo divino» (cf. Jer 23,18; Job 15,8). La palabra del oráculo pretende gozar de una autoridad suprema. Habrá que tener muy en cuenta estos datos. En el Sal 87 se mantiene viva una tradición sobre la autoridad profética que no se deberá pasar por alto.

Con respecto a la situación histórica del Sal 87, no existen dificultades. En el v. 4 se presupone que Israel se halla disperso por Egipto y Babilonia. Por tanto, el destierro babilónico es el *terminus post quem*. Quizás la afirmación que se hace en el v. 2 permita aclarar más todavía las relaciones históricas. Cuando en ese versículo se acentúa la preferencia de Sión sobre «todas las moradas de Jacob», podría pensarse tal vez en los enfrentamientos con el cisma samaritano (cf. el comentario a Sal 78,67ss).

Comentario

1a A propósito de לבני־קרח, cf. el comentario a Sal 42,1. A propósito de מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 1.

2 El salmo comienza con un enunciado acerca del amor de Yahvé hacia las «puertas de Sión». אהב («amar») significa aquí —como se ve claramente por el término de la comparación— la elección del santuario de Jerusalén. Cf. Sal 132,13: בחר יהוה בציון. Sobre שערי («puertas»), cf. Sal 9,15; 24,7ss. La preferencia a todas «las moradas de Jacob» (משכנות יעקב) nos recuerda Sal 78,67. Pero existe, desde luego, una pequeña diferencia entre ambos pasajes. En el Sal 87 se entiende por משכנות יעקב todos los demás templos que hay en Israel, mientras que en Sal 78,67 se expresa duramente el rechazo del santuario del reino del norte, que queda en el ámbito de la «casa de José».

1b.5b Sión es una fundación que se alza sobre «santas montañas» (v. 1b). Es curioso el empleo del número plural. Ha dado origen a diversas conjeturas (cf. H. Gressmann, *Der Messias* [1929] 172s). Probablemente habrá que presuponer concepciones míticas. En Sal 36,7 se establece un contraste entre הררי־אל («los montes de Dios») y תהום רבה («el océano primitivo»). Y, así, הררי־קדש («montañas santas») podría referirse a las «montañas primordiales» que, como morada de los dioses, emergen de las profundidades del mar del caos. En esta interpretación encajaría bien el concepto de יסד («fundar»), utilizado muchas veces con

sentido cosmologico, tambien en el antiguo testamento (cf Sal 24,2, 78,69, 89,12, 102,26, 104,5 y *passim*) En cuanto al v 1b, cf principalmente Sal 78,69 ויבן כמו־רמים מקדשו Finalmente, si se tiene en cuenta el verso paralelo 5b, entonces apenas quedara duda alguna de que hay elementos míticos que se han deslizado en el salmo Yahve es עליון (cf Introduccion § 10, 1) El, como Dios Altísimo, es el creador y el fundador de las moradas divinas del mundo primordial (cf Sal 46,5) Por tanto, los v 1b 5b forman parte del complejo de tradiciones cultuales de Jerusalén que se nutrieron de fuentes preisraelitas y míticas (cf el comentario al Sal 46)

En los canticos de Sion se glorifica de multiples maneras el 3.7
santuario elegido por Yahve Los elementos míticos penetraron en la tradicion cultual sobre la eleccion, y sirven para la glorificacion del lugar santo que sobrepasa el tiempo y el espacio נכבדות מדבר בך («cosas gloriosas se dicen de ti», v 3a) Jerusalen aparece en los canticos e himnos como עיר האלהים («la ciudad de Dios») resplandeciente de gloria (cf Sal 48,2s) דבר es un término para designar el canto y la recitacion (cf Jue 5,12, Sal 18,1) Nos imaginamos perfectamente que la gloria de la ciudad elegida se celebre musicalmente en una entrada procesional con musica y danza (cf 2 Sam 6)

Se corrigio el texto en el v 7b (cf *supra*, la nota textual **d**) La prudencia exige que tengamos en cuenta el texto ofrecido por el TM כל־מעיני בך («todas mis fuentes se hallan en ti») Este fragmento, que no encajaria con el v 7a podria ser un enunciado en el que se glorificase a Sion Pensemos, si no, en el estrecho paralelo con Sal 46,5 Podrian constituir el fondo de todo ello las imágenes sobre un jardin primordial de Dios, que encierra en si los manantiales todos del mundo (cf el comentario al Sal 46) Cf Gen 2,10ss Sobre los problemas inherentes a todo ello, cf H Schmidt *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem* ZAW 67 (1955) 168ss, E Rohland, *Die Bedeutung der Erwahlungstraditionen Israels fur die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (tesis Heidelberg 1956) 129

En el v 6a el oyente del salmo es trasportado al mundo celes- 6a
tial El hablante profetico tiene acceso al «consejo divino» (Jer 23,18) y le es permitido escuchar lo que dice Yahvé La escena es visionaria Yahve hace anotaciones en un libro, y al hacerlo, habla consigo mismo Sobre la imagen del libro de Yahve, cf el comentario a Sal 69,29 Es concebible que, particularmente en los tiempos posteriores al destierro, el libro en el que Yahvé inscribe a los «justos» que le pertenecen haya desempeñado un

papel especial (cf Is 56,5)[1] Detrás de las costumbres cultuales concretas y de las anotaciones sacras podría hallarse entonces la imagen primordial de Yahvé que hace anotaciones en el cielo (cf Mt 18,18) El profeta escucha las palabras del עליון Y se las transmite a la comunidad

4.6b Podríamos vacilar en la interpretación de las palabras de Yahvé que vienen a continuación ¿En quién se piensa, cuando en los v 4b 6b se dice זה זה («éste aquél»)? ¿se trata de los miembros de Israel o también de los prosélitos? ¿como habrá que explicar אזכיר ל («menciono a »)? ¿quiénes son los ידעי («los que me conocen») los israelitas o también los prosélitos? Si seguimos la tendencia de las palabras de Yahvé que culminan en el v 5a, entonces nuestra interpretación se inclinaría a creer que se piensa primordialmente en los israelitas Entre los miembros de Israel —así lo anota Yahvé en sus registros—, uno nació aquí, el otro allí El pueblo de Dios vive en la diáspora Yahvé enumera las naciones entre las que Israel se halla disperso (v 6a 4a) Menciona en primer lugar a Rahab y a Babel, y luego también a Filistea, Tiro y Cus אזכיר ל, según Jer 4,16, tiene el significado de «mencionar delante de alguien» (cf en el miembro paralelo, en Jer 4,16, la expresion השמיע על, «proclamar sobre alguien») Por tanto, ידעי son seguramente los israelitas que viven en la diáspora, entre las naciones, y «conocen a Yahvé» (cf Sal 9,11, 36,11, Dan 11,32, Ez 28,19 כל־יודעך בעמים) Muchos miembros de Israel nacieron en el extranjero, muy dispersos unos de otros Son ciudadanos de naciones extranjeras Este enunciado culmina luego en la declaración (v 5a) Sión es la madre de todos los israelitas que viven en la dispersion Aquí, en Sión, tienen todos ellos un derecho de ciudadanía adquirido por herencia, un πολίτευμα (Flp 3,20), el cual, al ser registrado en el libro (v 6a), adquiere legitimacion básica y anula todos los derechos ajenos de ciudadanía

Pero primero habra que prestar atencion a la mencion que se hace de naciones extranjeras רהב («Rahab») es una manera de denominar a Egipto El termino que originalmente se había aplicado al monstruo

1 «Quum Deus censum aget populorum quos praecipuo honore dignabitur, Sioni potius quam Babyloni aut aliis quibusvis urbibus, adscribet pluris enim erit ista nobilitas, inter cives Sionis plebeium locum tenere, quam alibi usquam primatum Simul tamen admonet unde alienis hominibus repente tantus honor nempe ex Dei beneficio Descriptio cuius hic fit mentio ad vocationem » (Calvino *In librum Psalmorum commentarius*, sobre Sal 87,6)

mitico de un dragon del caos (cf Sal 89,10s, Is 51,9s, Job 26,12s), se aplico luego a Egipto (cf Is 30,7, cf tambien el comentario a Sal 68,31) H Gunkel estudio la significacion mitica de רהב (cf H Gunkel *Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* [1921] 38) Es un significado que aparece con especial claridad en Is 51,9ss רהב = תנין Asi que Egipto es para Israel el poder caotico primordial por excelencia E Hertlein se opuso a esta explicacion y exigio «La idea de una significacion mitica secundaria de Rahab, que de hecho serviria para denominar a Egipto, hay que abandonarla por completo» (ZAW 38 [1919-1920] 113-154) Sin embargo, Hertlein no ve que hay conexiones esenciales, expuestas claramente por Gunkel Los israelitas encontraron una patria en Egipto, como queda demostrado por los hallazgos de Elefantina, por Jer 41,17 y por muchos testimonios de epoca mas tardia

בבל («Babel») no se refiere al gran imperio babilonico, que no existia ya cuando se compuso el Sal 87, sino que se trata de una manera de referirse a los territorios orientales a los que antaño habian sido trasladados los deportados por el gran imperio babilonico Tambien en las regiones cercanas (Filistea y Tiro) se habian asentado miembros del pueblo de Israel כוש («Cus») significa Nubia o Etiopia Los nombres de las naciones extranjeras indican la extensa zona en que se hallaba disperso Israel despues del destierro

Como a Sion se la llama «madre» de todos los israelitas dis- 5a
persos, conviene ante todo que consideremos el significado de אם («madre») Acerca del concepto de «ciudad madre», cf 2 Sam 20,19 y Lidzbarski, *Handbuch der nordsemitischen Epigraphik* I, 219 El enunciado del v 5a se propone glorificar a Sión El santuario de Israel, que antaño fue el centro de las tribus que habitaban en Palestina (Sal 122,4), tiene ahora un significado universal, como ciudad del עליון Sion es la ciudad madre del pueblo de Dios, disperso entre las naciones Se proclama, por tanto, mediante la sentencia divina, el poder universal de este lugar anfictiónico Asi pues, el «derecho hereditario de ciudadania» que la diaspora tiene sobre Sion no debe entenderse en sentido «politico» El «libro de Yahvé» no es un registro civil, sino un ספר חיים («libro de la vida», Sal 69,29), en el que se va anotando a los צדיקים (los «justos») de la comunidad de Yahvé Por tanto, Sion es finalmente una «realidad pneumática» de alcance universal el santuario central de la diaspora de Israel

Pero ahora, despues de esta interpretacion que culmina en el v 5a, tendremos que volver de nuevo la vista atras ¿No seria posible, despues de todo, que en los v 6a 4b 6b 4a 5a se pensara en los proselitos? R Kittel designa el Sal 87 como «el cantico de peregrinacion de los prosélitos» En este caso, la «enumeracion de las naciones» que se hace en el v 6a habria que entenderla en el sentido de que Yahve señalase los

territorios extranjeros en los que hubiera que ganar personas que pudieran registrarse en el «libro de la vida» En favor de esta interpretacion del texto habla una serie de lugares paralelos importantes Comenzaremos con Is 55ss alli se hace referencia evidentemente a los proselitos, a quienes se conceden «derechos de ciudadania» en Jerusalen, a ellos se les da un «nombre eterno» en el santuario de Sion Tenemos, ademas, en Is 55ss algunos enunciados que hablan de la sorprendente abundancia de hijos de Jerusalen en los ultimos tiempos Los hijos que le han nacido a Sion son los gentiles que se han adherido a Israel Is 49,20ss, 54 1ss, 66,7ss Por tanto, podria entenderse tambien el v 5a en relacion estrecha con los pasajes citados Y, sin embargo, parece mas obvia la interpretacion que lo aplica a los miembros de Israel Segun Is 60,4s los miembros del pueblo de Israel son los que se hallan congregados en Sion Ademas, el nacimiento de Israel en Sion del que se habla en el v 5a, podria entenderse en una curiosa relacion sobre la que H Schmidt ha llamado la atencion En Is 51,1s y en Dt 32,18 se dice que Israel fue extraido de una roca En el fondo de todo podria haber una imagen mitologica como la que aparece, por ejemplo, en Jer 2,27 H Schmidt sostiene incluso la opinion de que este motivo del «nacimiento de la roca» fue trasferido a la roca sagrada de Jerusalen (H Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem* [1933] 98)

Finalidad

Sion es el lugar en el que Yahve, el עליון, da testimonio de su presencia en medio de las naciones Este lugar lo escogio él como el centro de su actividad universal Sion es «the world centre» (A Cohen) El poder y la gloria del santuario de Yahve se extiende a todos los paises Pero en el centro del salmo se halla la promesa que Dios hace a su comunidad Aunque vivais como ciudadanos en la dispersion, en medio de potencias mundiales extranjeras, vuestro verdadero πολιτευμα (Flp 3,20) se halla en el lugar de la presencia de Dios Sion, el centro de la comunidad de Dios en la tierra, es la madre de todos los miembros del pueblo de Dios La comunidad del nuevo testamento lee este salmo, que da testimonio de una «realidad pneumatica», a la luz de Ap 21 y Flp 3,20 Ἡ δε ἀνω Ἰερουσαλημ ἐλευθερα ἐστιν, ἡτις ἐστιν μητηρ ἡμῶν (Gál 4,26) Pero esta realidad escatologica se refleja, no en Roma (como piensa F Notscher), sino en la Iglesia de Jesucristo, dondequiera que se halle congregada en la unidad del Espiritu Ahora bien, este «ecumenic Psalm» (R Sorg) debiera impulsarnos a reflexionar y dar respuesta a la cuestion sobre las relaciones de la Iglesia con Israel, y para hacerlo de tal manera que la Iglesia no aparezca como una magnitud espiritual, sino como una magnitud relacionada con Israel y enraizada historicamente en Sion

«MI VIDA ESTA CERCA DEL REINO DE LOS MUERTOS»

Bibliografía Chr Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947), R Martin-Achard, *De la mort a la resurrection L'origine et le developpement d'une croyance dans le cadre de l'Ancient Testament* (tesis Geneve 1956), K Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, BWANT V, 19 (1973), H D Preuss, *Psalm 88 als Beispiel alttestamentlichen Redens vom Tod Der Tod – ungelostes Ratsel oder uberwundener Feind?* (1974) 63-79, G von Rad, *Alttestamentliche Glaubensaussagen vom Leben und vom Tod*, en *Gotteswirken in Israel* (1974) 250-267, O Loretz, *Ugaritisch-hebraisch* ḫb/pṯ, bt ḫpṯt – ḫšj, bjt hh pšj/wt UF 8 (1976) 129-131

1 Un cántico. Un salmo de los hijos de Coré.
Para el director del coro.
Para cantar *'al mahalat.* Un *maskil* de Hemán el Ezrahíta.
2 ¡Oh 'Yahvé, Dios de mi salvación[a]!
De día clamo a ti,
de noche me pongo en tu presencia.
3 ¡Llegue a ti mi oración!
¡Inclina tu oído a mis lamentos[b]!
4 Estoy saciado de sufrimientos
y mi vida está cerca del reino de los muertos.
5 Me cuento entre los que han descendido a la fosa,
soy como un hombre sin fuerza.
6 Entre muertos 'tengo que habitar'[c],
como los que han sido matados,
los que yacen en el sepulcro,
de quienes ya no te acuerdas,
porque han quedado sustraídos a tu mano.
7 Me has puesto en la fosa más honda,
en tinieblas, en profundidades[d].
8 Sobre mí pesa tu furor,
todas tus olas 'haces que rompan sobre mí'[e]. Sela.

9 Has alejado de mí a mis amigos,
me has hecho objeto de abominación para ellos.
Estoy cautivo[f]; no puedo salir.
10 Mi ojo se consume por la aflicción.
Clamo a ti, ¡oh Yahvé!, el día entero,
extiendo mis manos hacia ti.
11 ¿Haces milagros en los muertos,
o se levantan las sombras para alabarte? Sela.
12 ¿Se recuerda en el sepulcro tu bondad;
tu fidelidad, en el reino de los muertos?
13 ¿Se conoce en las tinieblas tu poder para obrar maravillas,
y tu justicia, en la tierra del olvido?
14 Pero yo clamo a gritos a ti, ¡oh 'Yahvé'[g]!
De mañana llegue a ti mi oración.
15 ¿Por qué rechazas, ¡oh Yahvé!, mi vida,
y escondes de mí tu rostro?
16 Soy desgraciado y estoy desahuciado[h] desde la juventud;
soporto tus horrores 'hasta quedar yerto'[i].
17 Sobre mí vino tu cólera,
tus horrores 'me han aniquilado'[j].
18 Me rodean en todo momento como aguas,
me cercan por completo.
19 Has alejado de mí
al amigo y al vecino;
a mis íntimos, tinieblas[k].

2 a Basándose en que יום y לילה tendrían que ser expresiones paralelas (cf. Sal 22,3; 42,9; 91,5), se hace con frecuencia la corrección: אלֹהַי שִׁוַּעְתִּי יוֹמָם צָעַקְתִּי. Pero esta enmienda no es necesaria, si el v. 2b se considera como cadencia cuaternaria en la cual repercute posteriormente el paralelismo de la fase breve 2 + 2 (cf. *infra* «Forma»).

3 b G añade κύριε (יהוה).

6 c Difícilmente será correcta la lectura del TM: «Entre los muertos un liberado». ¿O tendrá חפשי el sentido de «separado» (cf. 2 Re 15,5)? F. Nötscher traduce חפשי basándose en Ez 27,20: «mi asentamiento»; pero el texto de Ez 27,20 es incierto. Teniendo en cuenta los tópicos del enunciado, lo mejor será orientarse por el texto de Lam 3,6: במחשכים הושיבני כמתי עולם. En consonancia con este enunciado, habría que leer: הַשִּׁבְתִּי. Claro está que W. F. Albright hace notar que existe una expresión cananea que dice: *bêtu ḫupṭati 'arṣi* («casa de los invitados [?] en el averno», W. F. Albright, *Archeology and the Religion of Israel* [1969] 196, n. 49). Pero la traducción y la interpretación del término de importancia decisiva se hallan aquí tan poco claras como en el ugarítico *ḫpṯ* (C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* III, 231).

d G y S leyeron בְּצַלְמָוֶת, pero es preferible seguir al TM (cf. Ex 15,5). 7

e עִנִּיתָ podría traducirse por «has humillado» (cf. Sal 119,75), o quizás (como *piel* de ענה) por «hiciste cantar» (H. Schmidt). Pero ambas traducciones son inadecuadas. J. Wellhausen corrige צִוִּיתָ («has anunciado»). Pero según G, habría que leer אִנִּיתָ («has hecho encontrarse»; cf. F. Baethgen, B. Duhm y otros, que hacen referencia a Ex 21,13; Sal 91,10; Prov 12,21); debe ser, por tanto, un error de copista que escuchó mal la palabra. 8

f כלא debe considerarse probablemente como una adición al sufijo que aparece en שתני. Pero el estado de conservación del texto no es muy bueno. Cf. G y S: en ellos se presupone seguramente un texto del siguiente tenor: כָּלָא אֲנִי o נכלאתי. 9

g No hay que enmendar יהוה; desde el punto de vista métrico, los v. 14-16 se salen de la pauta general (cf. «Forma»). 14

h גוע tiene el significado de «morir», «irse». Pero גוע מנער no significa necesariamente «irse de la juventud» (morir joven), sino que el orante —con arreglo al contexto— se lamenta más bien de que «desde la juventud» padece una enfermedad mortal. No obstante יָגֵעַ («exhausto», «cansado»), que debe presuponerse en G, S y san Jerónimo, significa probablemente un debilitamiento. 16

i אפונה está formado a partir del *hapax legomenon* פון y significa probablemente «hallarse perplejo», «quedarse yerto»; G: ἐξηπορήθην.

j En vez de la forma pesada y difícil צמתותני, habrá que leer צִמְּתַתְנִי (cf. Sal 119,139) 17

k Una corrección de מחשך debilita el oscuro enunciado final. Sin embargo, no deberíamos cerrarnos sin más y negarnos a aceptar una corrección como מְיֻדָּעַי חָשַׂכְתָּ (según san Jerónimo y S) o bien como שְׁכֵחוּנִי (cf. Job 19,14). Pudiera suceder que el final del Sal 88 estuviera dañado en su texto. 19

Forma

El metro del Sal 88 es irregular. Desde luego, predomina el metro 3 + 3 (v. 3-5.6aδ-13.17.18), pero hay que admitir que existen también otras acentuaciones. En el v. 2: 3 + 2 + 2; en los v. 6aαβγ: 2 + 2 + 2; en los v. 14-16: 4 + 3, y en el v. 19: 2 + 2 + 2. El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración del individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Iα (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 6). La תפלה («oración») aparece uniformemente diseñada en su forma. Sin embargo, no hallamos una estructuración muy estricta. No obstante, conviene observar el triple comienzo de la descripción de la desgracia y de la súplica en

los v. 2-3.10.14. Y, así, con la debida cautela, podríamos señalar la existencia de tres fases: 4-10a.11-13.15-19.

Marco

¿Quién es el orante del salmo? Los diversos enunciados nos hacen pensar en una persona gravemente enferma que se halla próxima a la muerte. K. Seybold cuenta el Sal 88, juntamente con los Sal 38 y 41, entre aquellos cánticos de oración que deben clasificarse con seguridad en el grupo de los salmos de enfermedad y de curación. Sobre los enunciados y formulaciones característicos de este tipo de salmos, cf. L. Wächter, *Der Tod im Alten Testament* (1967) 35ss. Ahora bien, por el salmo no podemos colegir qué enfermedad mortal aqueja al orante. No se puede hablar de lepra (frente a lo que piensan W. Staerk y R. Kittel). En todos sus enunciados, el salmo está lleno de oscuridad impenetrable. Hay como una sensación de la cercanía de la muerte, que se siente en todos los versos del poema. Faltan motivos típicos como los que es corriente encontrar en los cánticos de oración del individuo. No se habla ni de enemigos ni de culpas. No se escucha una súplica que implore la intervención divina ni que pida que se produzca un giro decisivo en aquella situación de desgracia; a lo sumo, parece oírse una petición parecida en el v. 10. Es probable que el orante sufra ya desde su juventud una gravísima enfermedad (v. 16). Es posible que, al ser rechazado por la sociedad, tenga que vivir fuera de las puertas de la ciudad.

Finalmente, no podemos averiguar la fecha de composición del salmo. La afinidad lingüística, muy discutida, con textos del libro de Job situarían el salmo en los tiempos que siguieron al destierro. No obstante, W. F. Albright señala que se encuentran en él «arcaísmos cananeos». Por el contrario, G. Widengren hace referencia al lenguaje y las imágenes tradicionales de los cánticos sumerios de Tammuz (cf. *infra*, «Comentario»). En el Salterio, los Sal 6; 22; 38 y 41 son los que más cerca se hallan del Sal 88 como cántico de oración.

Comentario

1 Sobre שיר, cf. Introducción § 4, n.º 1. Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. Sobre לבני קרח, cf. el comentario a Sal 42,1. Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre על־מחלת, cf.

Introducción § 4, n.º 11. Sobre משכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. הימן («Hemán») es en 1 Re 5,11 el nombre de un sabio; según 1 Crón 2,6 este Hemán es hijo de Seraj. Como cantor entre los descendientes de Leví, vemos que Hemán aparece en 1 Crón 6,18; 15,17; 25,1ss; 2 Crón 5,12; 29, 14.35. Sobre אזרחי («ezrahíta»), cf. 1 Re 5,11; 1 Crón 2,6; Sal 89,1.

El cántico de oración comienza con una descripción que de sí 2-3
mismo hace el orante, que está clamando constantemente —día y noche— a Yahvé. Esta autodescripción trata de mover a Yahvé para que finalmente intervenga. Da testimonio de la adhesión firme e inquebrantable del orante al Dios de Israel, y nos permite ver en la invocación אלהי ישועתי («¡Dios de mi salvación!») la firme confianza del orante en Dios. El más lúgubre de todos los salmos del antiguo testamento se caracteriza por la certeza: ¡Tú eres el «Dios de mi salvación»! El v. 3 nos introduce luego en las descripciones de la desgracia en que se halla el orante; en él se pide a Yahvé que escuche la «oración» (תפלה) y el «lamento» (רנה). Estas dos palabras caracterizan el género literario: es un cántico de oración que contiene «oración de súplica» (תפלה) y «lamentación» (רנה). Sobre la petición que se formula en el v. 3, cf. el comentario a Sal 17,1.6 y 18,7 (בוא).

La vida está llena, «saciada» (שבע), de los más atroces sufri- **4-10a**
mientos (רעות). El término נפש tiende aquí al significado de «garganta». Cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1974) 26ss. Sobre שבע ב, cf. Sal 66,5; Lam 3,30. La persona, saturada ya de sufrimientos, se acerca al שאול (a la «región de los muertos»; cf. el comentario a Sal 6,6); está entrando en la «esfera de la muerte». Sobre esta imagen, cf. Sal 107,18; Job 33,22; Prov 2,18; 5,5; 7,27 y Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode* § 7 y 8. Del v. 5 se deduce que la persona marcada por la muerte era considerada ya como un muerto (cf. el comentario a Sal 22,19). Sobre יורדי בור («los que descienden al foso»), cf. Sal 28,1; 30,4; 143,7; Is 38,18; Ez 31,14.16; 32,18.24s.29s. בור es la fosa, el sepulcro, la entrada al reino de los muertos y la síntesis del mismo. La persona que se halla enferma de muerte, y en quien va disminuyendo la fuerza vital, se encuentra camino de la región de los muertos. El v. 6 no es ni expresión de una «fantasía morbosamente exagerada» (R. Kittel) ni una «hipérbole común en oriente» (F. Nötscher). El sufriente sabe que ya está en la «esfera de la muerte» (Chr. Barth). Probablemente el marginado por la sociedad, particularmente el leproso, tenía que vivir entre los sepulcros (cf. Mc 5,2); se iba consumiendo allí como un «cadáver viviente». Yace como los que fueron muertos en la batalla (חללים;

cf. Dt 21,1ss; 1 Sam 31,1.8; 2 Sam 1,19 y *passim*) en una fosa común, separado del ámbito de acción de Yahvé (cf. Sal 31,23; Lam 3,54; Is 53,8). «Cierto, el dominio de Yahvé no se detenía en modo alguno a las puertas del reino de la muerte (Am 9,2; Sal 139,8); pero los muertos estaban excluidos del culto y de su esfera vital» (G. von Rad, *TeolAT* I, 475). La esfera de la muerte significa el abandono por parte de Dios, la lejanía de Dios (cf. Sal 22,2). El que está abocado a la muerte sabe ya que se encamina hacia la «fosa más honda» (v. 7; cf. Lam 3,55)[1]. בור תחתיות hace referencia a los abismos más hondos del averno, que en el v. 7b se denominan מחשכים («tinieblas»; cf. Lam 3,6; Sal 143,3) o מצלות («profundidades»; cf. Ex 15,5). Incesantemente nuevos términos designan la profundidad insondable del hecho de verse abandonado por Dios y experimentando la muerte. El que sufre se ve arrojado al caos, alejado de Dios y envuelto en tinieblas. Las olas de la cólera divina le empujan hacia el abismo y le anegan (cf. los v. 17.18). Sobre el v. 8, cf. el comentario a Sal 42,8. La persona que formula estos lamentos se ve abandonada por todos los amigos y conocidos (v. 9). A este propósito se ha pensado a veces que se trata de un leproso y marginado (cf. Lev 13,45); pero faltan los fundamentos concretos para pensar así. Sobre el v. 9, cf. Sal 31,12; Jer 11,18ss; 12,6; Job 19,13ss; 30,9ss. Encierra también dificultades la afirmación que se hace en el v. 9b. La referencia al «cautiverio» ¿será una figura de dicción (cf. Lam 3,7; Sal 142,8), o habrá que pensar en un encarcelamiento del proscrito (como opina H. Schmidt)? A este respecto son muy aleccionadoras algunas expresiones que hallamos en los cánticos babilónicos de lamentación. Hacer que sane un enfermo (*mita bulluta*) significa lo mismo que liberar a un cautivo (*kasû paṭâru*). Tal vez el fondo de todo esto lo constituyó originariamente la idea del hechizo, de que el enfermo estaba poseído y encadenado por poderes demoníacos (cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode*, 96). En el v. 10aα termina la primera fase de la lamentación: por un interminable sufrimiento «se consume» el ojo suspirando por el «Dios de mi salvación» (אלהי ישועתי, v. 2).

La lamentación de quien sufre porque ve que su vida se va hundiendo en las profundidades del שאל ha tomado los más diversos motivos

1 «Iam distinctius agnoscit, quidquid patitur malorum, ex Dei manu profectum esse Nec vero quisquam serio petendi remedii causa ad Deum confugiet, nisi qui iam persuasus erit, eius manu se percuti, nihil autem fortuito contingere Iam quo propius ad Deum accedit, notandum est, magis exacerbari dolorem quia sanctis nihil magis horribile est Dei iudicio» (Calvino, *In librum Psalmorum commentarius*, a proposito de Sal 88,7)

del ámbito de la mitologia del oriente antiguo Podriamos afirmar tambien que en el Sal 88 se observa una multitud de imagenes tradicionales del descenso al reino de los muertos Habrá que pensar primeramente en los temas de los poemas sumerios de Tammuz (G Widengren, *Svensk Exegetisk Aarsbok* [1945] 66ss, M Witzel, *Tammuz-Liturgien und Verwandtes*, Analecta Orientalia [1935]), y luego tambien en el descenso de la divinidad Baal al averno Principalmente gracias a los textos de Ras Shamra conocemos descripciones del descenso al reino de los muertos (cf principalmente, Baal II, AB VIII, 8-9, J B Pritchard, ANET, 131ss) En el antiguo testamento, el eco mas claro de esas ideas se escucha en Is 14,15 19 El que se ha elevado hasta el cielo es precipitado al שאול (בור)

En el v 10 se reanuda el cántico de oración Como en el 10-13
v 2, el orante describe otra vez sus clamores y ardientes súplicas Sobre el gesto de orar con las manos extendidas, cf Sal 143,6, Is 1,15 Las preguntas que se formulan en los v 11-13 pretenden mover a Yahve a que intervenga Son súplicas, apelaciones revestidas en forma de humildes preguntas (cf el comentario a Sal 85,6s) La angustia en que se halla el orante se reconoce claramente en el v 11 Dios tendría que hacer un milagro Tendria que resucitar un muerto a la vida ¿Lo hara? Con esta pregunta un orante llega al límite extremo del antiguo testamento ¿Podrá una persona, que ha llegado ya a la condición de רפאים («sombras»), retornar a la vida, ofrecer una תודה («accion de gracias») y ensalzar el חסד (la «bondad») de Yahvé? רפאים son los espíritus de los muertos que viven como sombras (cf Is 14,9, 26,14 19, Prov 2,18, 9,18, 21,16, Job 26,5), cf el ugaritico *rp'* En el ámbito del שאול no se alaba a Yahvé, así lo indican claramente las insistentes preguntas de los v 12 13 El reino de los muertos es un lugar alejado del culto divino (cf el comentario a Sal 6,6, 30,10, 115,17), es אבדון («el reino de los muertos», cf Ap 9,11), la esfera del perecer (אבד), la «tierra del olvido» (cf Sal 31,13, Ecl 9,5s) «El difunto está fuera de la actuación histórica de Yahvé, y en esta exclusión consistía la verdadera amargura de la muerte» (G von Rad, *TeolAT* I, 475) ¿Podrá Yahve vencer esta calamidad extrema y librar de ella al individuo?

Pero la profundidad de su abatimiento no hace enmudecer al 14-19
orante Este reanuda los clamores de su oracion en el v 14 Suplica con ardor a Yahvé y le pide fervientemente que le escuche «de mañana» el momento en que Dios da su respuesta y presta su ayuda (cf Sal 46,6, 90,14, 143,8, J Ziegler, *Die Hilfe Gottes «am Morgen»*, en *Notscher-Festschrift* [1950] 281ss) El que ha sido rechazado por Yahvé pregunta el porqué (cf Sal

22,2; 74,1). Yahvé «ocultó» su presencia (פנים). עני («desgraciado») en el v. 16 no indica una actitud sino una aguda desgracia (cf. el v. 10aα; Introducción § 10, 3). La duración de aquellos padecimientos se expresa concisamente: «desde la juventud». El que está gravísimamente enfermo se siente rodeado en todo momento por los horrores y la cólera (v. 16-18). Sobre אימה, cf. Sal 55,5; Job 20,25. Sobre el v. 17, cf. el v. 8; Sal 42,8. Como una persona que está a punto de morir ahogada (cf. Sal 18,6s), el orante del salmo enmudece luego, haciedo ver nuevamente a Dios el total abandono en que se encuentra.

Finalidad

El Sal 88 termina sin una respuesta de Dios, en medio de la oscuridad y el desconsuelo. Una persona abandonada por Dios y por los hombres se va hundiendo en la esfera de la lejanía de Dios y de la muerte. Pero, cuando se está hundiendo, el moribundo se aferra a su Dios. He ahí el milagro oculto de ese cántico de oración ensombrecido por las tinieblas de la muerte. אלהי ישועתי («el Dios de mi salvación», v. 2), esa certeza resplandece venciendo todas las tinieblas. En el antiguo testamento, esta lamentación extrema queda sin respuesta. El nuevo testamento proclama que Jesucristo llegó a verse en este profundísimo abandono de Dios y de todos los hombres (cf. Mc 15,34 y Lc 23,49 que alude a Sal 88,9). En él acontece el ϑαυμασϑῆναι ἐν πᾶσιν τοῖς πιστεύσασιν, de lo que se da testimonio —refiriéndose a la parusía— en 2 Tes 1,10, con clara alusión al Sal 88,10 (G): Dios se muestra maravilloso en todos aquellos que, en la muerte, se han aferrado a él con fe y confianza.

A pesar de todo, el Sal 88 nos lleva a diversas dimensiones sobre las que conviene pensar y reflexionar. En el cántico de oración que estamos examinando, la muerte —a pesar de todos los horrores que entraña por la proximidad del morir— se desdiviniza totalmente. La muerte no es (como la divinidad cananea *Môt*) un poder numinoso, sino que es fosa, tinieblas, abismo y lugar alejado de Dios. Y, así, a la esfera desdivinizada de la muerte no puede corresponderle tampoco una divinidad de la vida y de la fecundidad que se halle activa en el ámbito de la naturaleza, y que complemente el parabólico «muere y llega a ser». Queda suprimido el mundo entero de los misterios y de los mitos. La muerte no es la puerta que un poder opuesto a ella abre, o que se abre a sí misma, para dar mayor intensidad a la vida y para conseguir un cambio decisivo en esa vida. No, sino que la muerte

es un ámbıto alejado de Dıos Tan sólo hay uno que es refugıo, apoyo y esperanza ante el abısmo sın fondo de la tıerra de la que no hay retorno «¡Yahvé, mı vıda!» (v 15)

Para completar y esclarecer el salmo, cıtaremos dos pasajes, tengase en cuenta, al mısmo tıempo, el correspondıente contexto de las cıtas «Estas son probablemente las palabras más sombrıas acerca de la muerte que hay en todo el antıguo testamento Aquı se dıce con palabras secas con la muerte, el ındıvıduo sale de la esfera de las relacıones vıtales con Dıos, los muertos se hallan al margen del ambıto en que se rınde culto a Yahve, ese culto que vıvıfıca y sana al hombre Y en esto consıste la amargura mas honda de la muerte Dıos es un Dıos de vıvos, estas palabras se aplıcan de manera muy especıal al antıguo testamento El ambıto vıtal del culto establecıdo por Dıos tenıa tambıen sus fronteras A la comunıdad se le habıa prometıdo vıda y permanencıa en la luz de Dıos, pero el ındıvıduo, con la muerte, abandonaba nuevamente ese ambıto de la vıda dıvına, despues de haberlo saboreado en la parte que le habıa correspondıdo en la gracıa de Yahve» (G von Rad, *Gotteswırken ın Israel* [1974] 259, cf tambıen H D Preuss *Psalm 88 als Beıspıel alttestamentlıchen Redens vom Tod*, 63ss) «Tambıen en el antıguo testamento se sufre y se muere, pero tan solo el nuevo testamento hace que aparezca realmente lo que sıgnıfıca sufrır y morır, al convertırse ello actualmente en la obra propıa de Dıos, porque ahora Dıos mısmo entra en esa esfera, que es la más temıble de las esferas extrañas Pero otra vez vemos que el antıguo testamento tıene la funcıon ımprescındıble de mostrar que la gracıa de Dıos, en el juıcıo dıvıno sobre el hombre y, por tanto, sobre la caducıdad del hombre ante Dıos en medıo del sufrımıento y la muerte, es un elemento del orden dıvıno que exıste desde sıempre lo que acontecıo en el Golgota es la ultıma palabra de una vıeja hıstorıa y la prımera palabra de una nueva hıstorıa» (K Barth, *Kırchlıche Dogmatık* IV/1, 191s)

ELECCION Y REPROBACION DEL REINO DE DAVID

Bibliografia S Mowinckel, *Psalmenstudien* III *Kultprophetie und prophetische Psalmen* (1923) 34ss, A Baumstark, *Zur Textgeschichte von Ps 89 (88), 21* Oriens Christ 31 (1934) 1 12, A R Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en S H Hooke (ed), *The Labyrinth* (1935) 71-111, G von Rad, *Erwagungen zu den Konigspsalmen* ZAW 58 (1940-1941) 216-222, L Rost, *Sinaibund und Davidsbund* ThLZ 72 (1947) 129ss, G von Rad, *El ritual real judio*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca [2]1982) 191 198, H van der Bussche, *Le Texte de la Prophetie de Nathan sur la dynastie Davidique* EThL 24 (1948) 354-394, M Simon, *La Prophetie de Nathan et le Temple* RHPhR 32 (1952) 41-58, S Herrmann, *Die Konigsnovelle in Agypten und Israel*, Wissenschaftl Ztschr d Karl Marx Universitat Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissensch Reihe 3 (1953-1954) 33ss, A R Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel* (1955), R Rohland, *Die Bedeutung der Erwahlungstraditionen Israels fur die Eschatologie der alttestamentlichen Propheten* (tesis Heidelberg 1956) 216ss, S H Hooke, *Myth, Ritual and Kingship* (1958), J M Ward, *A Literary and Exegetical Study of the 89 Psalm*, Ann Arbor (1958) Univers Microfilms, G W Ahlstrom, *Psalm 89 Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Konigs* (1959), M Dahood, עד *'Throne' in Psalm 89,37, 2 S 7,16, Soph 3,8, cf UgM 127*, 22, SacPag 1 = BEThL 12 (1959) 276ss, J M Ward, *The Literary Form and Liturgical Background of Psalm 89* VT 11 (1961) 321-339, L Dequekes, *Les Qedôšîm du Psaume 89 a la lumiere des croyances semitiques* ETL 39 (1963) 469-484, O Eissfeldt, *Psalm 80 und 89* Wo 3 (1964) 27-31, E Lipinski, *Le poeme royal du Psaume LXXXIX, 1-5 20 38*, Cahiers de la RB 6 (1967), J Coppens, *Le messianisme royal* II NRTh (1968) 225-251, W H Schmidt, *Kritik am Konigtum*, en *Probleme biblischer Theologie G von Rad zu 70 Geburtstag* (1971) 440-461, W H Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 180ss (bibliografia), L Vosberg, *Studien zum Reden vom Schopfer in den Psalmen*, EvThBeih 69 (1975), R W Vahl, *The Role of Psalm 89,6-19 in Israel's Cult* (tesis St Louis 1979), J P M van der Ploeg, *Les sens et un probleme textuel du Ps LXXXIX*, Melanges (1981) 471-481, T Viejola, *Verheissung in der Krise Studien zur Literatur und Theologie der Exilszeit anhand des 89 Psalms*, AASF 220 (1982), E T Mullen, *The Divine Witness and the Davidic Royal Grand*

Ps 89,37-38 JBL 102 (1983) 207-218, T Veijola, *Davidsverheissung und Staatsvertrag Beobachtungen zum Einfluss altorientalischer Staatsvertrage auf die biblische Sprache am Beispiel von Psalm 89* ZAW 95 (1983) 9-31

1 Un *maskil* de Etán el Ezrahíta.
2 'Tus'[a] mercedes, oh Yahvé, cantaré eternamente[b],
por todas las generaciones proclamaré con mi boca tu fidelidad.
3 Porque 'tú dijiste'[c]: «'Mi'[d] bondad está asentada eternamente,
'como'[e] el cielo se halla firmemente establecida 'mi'[f] fidelidad.
4 Hice un pacto con mi escogido,
juré a mi siervo David:
5 ¡Eternamente daré continuidad a tu semilla
y asentaré tu trono por todas las generaciones!». Sela.
6 Y[g] el cielo ensalza tu poder maravilloso, oh Yahvé,
tu fidelidad, el coro de los santos ''[h].
7 Porque ¿quién entre las nubes es como Yahvé?
¿quién se asemeja a Yahvé entre los seres divinos?
8 ¡Un Dios temido en el consejo de los santos,
'grande'[i] y terrible por encima de todo lo que le rodea!
9 ¡Oh Yahvé ''[j] Sebaot!, ¿quién es como tú?
¡'Tu poder'[k] y tu fidelidad te rodean!
10 Tú te muestras soberano sobre el tumulto del mar;
cuando se embravecen sus olas, tú las calmas.
11 Tú aplastaste a Rahab como a un cadáver,
con brazo poderoso dispersaste a tus enemigos.
12 Tuyo es el cielo, tuya también es la tierra;
el mundo y todo lo que lo llena, tú lo asentaste.
13 El norte y el sur, tú los creaste,
el Tabor y el Hermón enaltecen tu nombre[l].
14 ¡Tienes un brazo lleno de poder heroico[m],
fuerte es tu mano, exaltada tu diestra!
15 La justicia y el derecho son los fundamentos de tu trono,
la bondad y fidelidad te preceden.
16 Feliz es el pueblo que conoce el clamor de júbilo[n].
¡Oh Yahvé, caminan a la luz de tu rostro!
17 En tu nombre se regocijan día a día
y se enaltecen en tu justicia.
18 Porque tú eres su fuerza gloriosa,
y por tu bondad se exalta[n] nuestro cuerno.
19 Porque a Yahvé pertenece nuestro escudo,
al Santo de Israel, nuestro rey.

20 En aquel tiempo hablaste en la visión
a 'tu'[o] fiel y declaraste:
Puse la 'diadema'[p] sobre un héroe,
suscité entre el pueblo a un escogido.
21 Hallé a David mi siervo;
con mi óleo santo lo ungí,
22 con él está siempre mi mano;
sí, lo mantiene firme mi brazo.
23 Ningún enemigo caerá por sorpresa sobre él,
ningún infame le vencerá.
24 Aplastaré ante él a sus enemigos,
y derribaré a quienes le aborrecen.
25 Mi fidelidad y bondad están con él,
por mi nombre será exaltado su cuerno.
26 Pongo sobre el mar su mano,
sobre las corrientes su diestra.
27 El me invoca: ¡Tú eres mi Padre,
mi Dios y la roca de mi salvación!
28 Sí, yo le constituyo el primogénito,
el más excelso entre los reyes de la tierra
29 Eternamente le conservo[q] mi bondad,
y mi pacto sigue siéndole fiel.
30 Conservo también su semilla eternamente;
su trono, como los días del cielo.
31 Si sus hijos abandonan mis enseñanzas
y no caminan en mis juicios;
32 si violan mis estatutos
y no guardan mis mandamientos,
33 entonces yo castigaré con la vara sus trasgresiones
y con golpes sus culpas.
34 Pero yo[r] no rompo mi bondad con él
y no dejo de tener fidelidad.
35 ¡No violaré mi pacto,
no cambiaré las palabras de mis labios!
36 Una cosa juré por mi santidad
—¿cómo podría engañar a David?—:
37 Su semilla permanecerá para siempre;
su trono, como el sol delante de mí.
38 Como la luna, durará para siempre,
y, 'mientras haya nubes'[s], permanecerá. Sela.
39 Pero tú has lo rechazado, desechado[t],
te has enfurecido con tu ungido.
40 Has roto el pacto con tu siervo,
has profanado su diadema hundiéndola en el polvo.

41 **Has derribado todas sus murallas,**
has convertido en ruinas sus fortalezas.
42 **Todos los que pasaban lo saquearon,**
se convirtió en ignominia para sus vecinos.
43 **Has exaltado la diestra de sus adversarios,**
has llenado de gozo a todos sus enemigos.
44 **Sí, tú volviste su espada 'delante de su opresor'[u],**
no le hiciste estar firme en la guerra.
45 **Tú 'quebraste su poderoso cetro'[v],**
derribaste por tierra su trono.
46 **Acortaste los días de su juventud,**
le cubriste de ignominia. Sela.
47 **¿Hasta cuándo, oh Yahvé, seguirás ocultándote,**
arderá como fuego tu cólera?
48 **¡Oh, acuérdate 'cómo me voy para siempre'[w]!**
¿'Has'[x] creado para la nada a todos los hombres?
49 **¿Quién es el varón que vive y no contempla la muerte,**
que salvó su vida del poder del *sheol*? Sela.
50 **¿Dónde están tus mercedes de antaño, oh Señor,**
que tú juraste a David en tu fidelidad?
51 **¡Recuerda, oh Señor, la ignominia 'de tu siervo'[y],**
cómo llevo en el seno el 'escarnio'[z] de las naciones!
52 **¡Con esto, oh Yahvé, tus enemigos te afrentan,**
con esto injurian los pasos de tu ungido!
53 **Alabado sea Yahvé eternamente.**
Amén. Amén.

2 **a** TM: «Las mercedes de Yahvé». G y ϑ' presuponen חֲסָדֶיךָ. Esta lectura es concorde con el *parallelismus membrorum*.

b Algunos manuscritos, G, S y san Jerónimo leen לְעוֹלָם.

3 **c** TM: «Porque yo hablé: La misericordia está asentada eternamente; tú estableces tu fidelidad en él». El texto se ha hecho confuso. Según G y san Jerónimo, el v. 3 es una cita que ha de introducirse con אָמַרְתָּ (cf. los v. 4s y también el v. 20). Esta enmienda implica inmediatamente un cambio en los sufijos.

d Debemos leer חֲסדי (haplografía).

e Con arreglo al sentido habría que leer כַּשָּׁמַיִם.

f En paralelo con חֲסדי habría que leer seguramente אֱמוּנָתִי (F. Nötscher). Pero la reconstrucción podría hacerse de manera enteramente distinta a la propuesta. Como en Sal 76,19, sería posible que hubiese una antítesis «tierra–cielo»: כַּאֲדָמַת en vez de כִּי־אָמַרְתִּי: 'Como la tierra eterna' fue asentada 'tu' gracia, 'como' el cielo, así 'se

halla firmemente establecida' tu fidelidad (a propósito de esta traducción, cf. H. Gunkel, H. Schmidt).

g ו falta en dos manuscritos, en G y en S. 6

h ב debe suprimirse por razón del *parallelismus membrorum*; o en el v. 6a habría que leer בַשָּׁמַיִם.

i רַבָּה («en gran manera», «muchísimo») no puede pertenecer al 8
v. 8a. G: μέγας καὶ φοβερός; y, así, habría que leer רַב (o רַב הוּא).

j TM: «Yahvé, Dios Sebaot». La inserción de אלהי seguramente 9
es secundaria y debe suprimire por razones métricas.

k TM: «...Quién es poderoso como tú, oh Yah; y tu fidelidad te rodea»; por razones métricas hay que terminar el primer hemistiquio con מִי־כָמוֹךָ. Pero entonces la expresión חסין יה es, seguramente, un texto corrompido. Lo mejor es leer (junto a ואמונתך) חָסְנְךָ («tu poder»).

l Dos manuscritos, G y S leen לְשִׁמְךָ. 13

m Literalmente: «Tuyo es el brazo juntamente con su poder». La 14
expresión, desde luego, no es muy feliz; pero esto no es motivo para efectuar una corrección.

n La enmienda que a veces se propone y que pretende leer תּוֹרָתְךָ, 16
está completamente injustificada.

ñ *Ketib*: segunda persona *hifil*; *Qeré*: tercera persona femenino *qal*.

o El anuncio hace referencia a Natán y, por tanto, ateniéndonos 20
además a algunos manuscritos, sería necesaria la enmienda לַחֲסִידֶךָ; pero cf. *infra*, «Comentario».

p TM: עזר («ayuda») es una lectura problemática. Se trata probablemente de un error de copista que escribió o escuchó mal la palabra. Sería preferible leer: נזר («corona»; cf. v. 40; Sal 132,18; 2 Re 11,12). Esta enmienda se ajustaría al contexto. No obstante, habrá que pensar si no sería mejor dejar עזר y explicar el texto con ayuda del término ugarítico *gzr* (W. F. Albright, M. Dahood, J. Gray); habría que ver entonces en todo ello una alusión a lo sucedido entre David y Goliat.

q *Ketib*: אשמור; *Qeré*: אֶשְׁמָר־. 29

r En vez de אָפִיר podría leerse también אָסִיר («quiero retirar»; 34
cf. 2 Sam 7,15; algunos manuscritos, san Jerónimo, S).

s TM: «Y el testigo en las nubes es fiel». Este enunciado no se 38
ajusta al contexto. Es preferible leer: ובעד שחק.

t Orígenes, 'Ο 'Εβραῖος: וְאַתָּה תִמְאַס. 39

u TM: «La roca de tu espada» se interpreta casi siempre como «el 44
filo de la espada» (basándose en Jos 5,2). Pero, siguiendo a B. Duhm (y con arreglo a Sal 44,1), será preferible corregir el texto para que diga מִצָּר («delante del opresor»).

v TM: «Pusiste fin a su pureza». El texto, aquí, se halla corrom- 45
pido con seguridad. Con arreglo al *parallelismus membrorum*, junto al

trono cabría esperar que se mencionara el cetro (cf. Sal 45,7). Por tanto, o bien leeremos שָׁבַרְתָּ מַטֵּה הודו o, mejor aún, leeremos השבַרְתָּ מַטֵּה־עז (cf. Jer 48,17). Esta frase es común en los pueblos que rodean a Israel como podemos ver por la estela de Hammurabi (cf. H. Gunkel) y por el sarcófago de Ajirán (cf. F. Nötscher).

48 w TM: «Recuerda, yo, en lo que respecta a la vida (?); para qué futilidad creaste a todos los seres humanos». El texto es chocante y está corrompido indudablemente. En primer lugar hay que hacer una trasposición (con arreglo a Sal 39,5): מֶה־חָדֵל אני («qué frágil soy»), cf. un manuscrito. Y luego hay que resolver el sentido de la problemática frase על־מה־שוא de manera distinta a como lo hace el TM. Probablemente habrá que leer: עולָם הַשָּׁוא.

x Cf. la nota **w**.

51 y Según el contexto, y siguiendo a 24 manuscritos y a S, habrá que que leer aquí probablemente עַבדך (en singular).

z TM: «Que yo llevo en mi seno la multitud, las naciones». Esta lectura difícilmente será correcta. Lo mejor será leer, con Sal 69,8 y con Jer 15,15: כלִמַּת en vez de כל־רבים.

Forma

En la investigación de la métrica llegaremos a una interesante observación: el salmo —considerado inicialmente de manera sumaria— se divide en dos metros enteramente diferentes. En los v. 2.3.6-17.48-52 destaca el metro 4 + 4, mientras que en la mayoría de los restantes versículos aparece el metro 3 + 3: v. 4.5.17-26.28-46. La única excepción la constituyen los v. 27.47 (4 + 3). Ahora bien, sería quizás algo precipitado querer deducir de este hecho consecuencias de crítica literaria y de crítica de las tradiciones. Hay que tener en cuenta puntos de vista relativos a la forma y al tema, que ya han aparecido en la historia de la interpretación del Sal 89. Lutero ya se dio cuenta: «En el Sal 89 hay un contraste en sumo grado» («In psalmo 89 est maxime contrarietas», WA 31, 1; 575). En época más reciente se tiende cada vez más a considerar todo el salmo como una composición a gran escala, pero siendo divergentes las opiniones en cuanto a las diversas partes del salmo, y en cuanto a su extensión y origen. H. Gunkel divide el Sal 89 en dos partes: 1. considera los v. 2.3.6-19 como un himno al poder de Yahvé; 2. la segunda parte consta, según él, de la cita de una extensa profecía sobre la dinastía de David (v. 4.5.20-38), cita a la que se habría añadido como apéndice, en los v. 39-52, una lamentación por la decadencia y caída del reino. El himno (de la primera parte) lo considera Gunkel como un fragmento bastante antiguo

(de procedencia, probablemente, nordisraelita), que fue completado —con posterioridad al destierro— con la segunda parte, que trata del reino de David. Con B. Duhm, Gunkel, después de esclarecer el carácter y la formación de la composición, describe el salmo como «un poema que está terminado y completo en sí mismo». (Pero Duhm sitúa la composición del Sal 89 en la época de los macabeos). Ahora bien, esta homogeneidad del conjunto del salmo es impugnada sin cesar. H. Schmidt divide el Sal 89 en dos cánticos distinos (cántico A: v. 2-19; cántico B: v. 20-52), mientras que W. O. E. Oesterley establece la siguiente división: A: v. 5-18; B: v. 3.4.19-37; C: v. 38-51. Finalmente, E. Lipiński llegó a un fragmento de Qumrán que contiene un texto que difiere del *textus receptus* y que supone que representa una forma arcaica. Cf. J. T. Milik, *Fragment d'une source du Psautier (4 QPs 89) et fragments des Jubilés du Document de Damas, d'une phylactère dans la grotte 4 de Qumran*: RB 73 (1966) 94-106. En el fragmento se contienen los v. 20-23.26-28.31. En consecuencia, Lipiński establece como la forma original del Sal 89 las secciones (1).2-5.20-38, y considera esa forma original como un «poème royal» que debe relacionarse con la ideología israelita antigua acerca de la monarquía. Todos los demás fragmentos se *habrían ido añadiendo al salmo original con el correr del tiempo*. De esta manera, una nueva versión basada en el estudio de la transmisión textual ha venido a añadirse a las numerosas hipótesis que tratan de explicar este salmo, extraordinariamente difícil de entender desde el punto de vista de la crítica literaria y de la crítica de la forma.

S. Mowinckel procede de manera enteramente distinta a la hora de dilucidar la composición singularísima de este salmo. Su análisis toma como punto de partida la siguiente explicación: «Las hipótesis de cualquier clase que recurren a ampliaciones o interpolaciones, no satisfacen en absoluto. Porque el salmo, a pesar de todo, es homogéneo y está bien equilibrado en su contenido» (*PsStud* III, 36). Mowinckel cree que el compositor del salmo es el «compilador» o «redactor» de una liturgia cultual. Y aquí vemos de nuevo que se tiende rápidamente un puente que permite coordinar todos los elementos dispares de los salmos: la idea de la «fiesta de la entronización de Yahvé». El compositor recogió algunas fases del trascurso cultual de la fiesta y las reunió en una gran composición (cf. *PsStud* III, 36s; *Offersang og sangoffer* [1951] 79ss).

Será tarea de la crítica de las formas reconocer antes que nada, con la mayor precisión, los elementos que señalan cuál es

el género literario del Sal 89. Si seguimos las fundamentales investigaciones metodológicas de H. Gunkel, entonces veremos que, al efectuar un análisis detallado del salmo, aparecen tres complejos de formas distintos: 1. v. 2-19: un himno a las חסדי יהוה («las mercedes de Yahvé»), las cuales se han hecho patentes en la acción divina de la creación (la lucha contra el caos) y en la elección de la dinastía de David; 2. v. 20-38: una referencia detallada a un oráculo divino por el cual fue elegido David y se recibió la promesa —dirigida también a sus descendientes— de la permanente protección de Yahvé; 3. v. 39-52: una lamentación por la decadencia del reino de David.

En consecuencia, habrá que determinar primeramente que el salmo consta de tres secciones principales: himno –oráculo divino– lamento. Aquí podría pensarse, con Mowinckel, en una liturgia. Pero tenemos que precisar de manera todavía más diferenciada cuál fue el marco de esa liturgia (cf. *infra*, «Marco»). Si consideramos en primer lugar las tres secciones principales, entonces veremos claramente que el oráculo divino y la lamentación se hallan completos en cuanto a su estructura y su tema. Por el contrario, el himno es extraordinariamente agitado. Cambia de repente de tema; trata propiamente del poder creador de Yahvé, pero permite reconocer en los v. 3ss.18s el interés especial por la elección de David. Podremos suponer seguramente que el compositor del salmo, que se preocupa esencialmente por la promesa hecha a David y por la decadencia del reino, recogió en los v. 2-19 elementos hímnicos de una tradición más antigua y los mezcló con su cántico. Cf., a propósito, Sal 77,12ss.

Claro que la cuestión de interés más inmedito es preguntarnos si el Sal 89 pertenece a una determinada categoría de salmos de las que aparecen en el Salterio. Y, para este estudio, habrá que partir básicamente del tema que determina el conjunto del salmo. Habrá que pensar entonces que el Sal 89 era un «cántico del rey». Cf. Introducción § 6, 4. Ahora bien, en este cántico del rey se insertaron himnos a Yahvé y —con referencia al «oráculo» en favor de los monarcas davídicos— elementos de un cántico de oración (Introducción § 6, 2). De manera difícil de entender, el conjunto se fundió en una unidad. Y esto suscita con mucho interés la cuestión acerca del *Sitz im Leben*.

Marco

¿Quién es el cantor del salmo? Esta cuestión es de gran importancia para la comprensión de todo el salmo. Los v. 2ss son

pronunciados por un solo cantor, así aparece claramente por el v 2 Los v 20ss, como cita de un oráculo divino de carácter fundamental, no pueden asignarse con precisión (cf *infra*, «Comentario») Ahora bien, en el cántico de oración (v 39ss) reaparece de nuevo un solo cantor, que se lamenta por la decadencia del reino de David Parece luego que en los v 48ss el rey mismo pronuncia la palabra importante, esta interpretación difícilmente se podrá poner en duda, si se tiene en cuenta especialmente el v 52 En consecuencia, el Sal 89 datara probablemente de la época de la monarquia Es desacertada la explicacion, bastante difundida, de que el cántico data de la epoca posterior al destierro No se ve ningún vestigio de que haya tenido lugar ya el destierro Por el contrario, en el v 44 se nos notifica que el rey ha perdido una batalla No se habla así, en el antiguo testamento, acerca de la catástrofe de la caída del reino y del destierro Y habrá que tener en cuenta principalmente que resalta la figura misma del rey como locutor y cantor La interpretación que H Gunkel propone a propósito de los v 48ss es rebuscada y muy problemática «Por tanto, aquí aparece en oración el jefe de la casa de David, el rey legítimo de Israel según la convicción de quienes le son fieles» En consecuencia, no hay razón decisiva contra la datación del salmo en los tiempos anteriores al destierro No podemos afirmar con seguridad que se trate de los tiempos de Josías Pero es digno de tenerse en cuenta el pasaje de Zac 12,10ss En el se menciona una gran lamentación por el monarca que había caído en la batalla de Meguido en el año 609 a C Pero ¿quién podria ser entonces el rey que aparece con su lamento y con su oración en los v 48ss? ¿uno de los sucesores de Josías, que había tenido que someterse a la soberanía de Egipto o de Babilonia? Cf M Noth, *Historia de Israel*, 256ss Podríamos imaginarnos que, en la «fiesta anual del rey», en la «fiesta real de Sión» (cf el comentario al Sal 132), se citara el oráculo divino fundamental y se entonara la lamentación por la decadencia de la dinastía A ese ceremonial se incorporaron elementos de la tradición hímnica anterior W F Albright, basándose en «arcaísmos cananeos», asigna esencialmente al siglo X a C la composición de los v 2-23 (cf W F Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* [1969] 124-125) Sobre las relaciones existentes entre los v 20ss y el pasaje de 2 Sam 7 habrá que hablar aún detenidamente (cf *infra*, «Comentario»)

En resumen, podemos aventurarnos a decir que, en lo que respecta a las distintas secciones del salmo (principalmente para los v 7-16), se puede admitir la gran antiguedad sospechada por Albright, y que también algunas tradiciones y las tradiciones de

David que se remontan a 2 Sam 7 pueden datar de la época de la monarquía, pero que parece que el verdadero *terminus post quem* de la datación de todo el conjunto coincide con la muerte del rey Josías El *terminus ad quem* podría ser el destierro, porque en los tiempos que siguieron al destierro la intención del Sal 89 no se entendería ya en absoluto ¿Quién iba a componer semejante cántico en el estilo de un «poema de reflexiones»?

Siguiendo a S Mowinckel, los especialistas escandinavos tienden a eliminar por completo del Sal 89 la relacion historica La idea de la fiesta de año nuevo, con su caracter cultual y mitico, aparece en la obra de I Engnell, G Widengren y A Bentzen en la forma modificada del ritual que rodea al «monarca sacro», que domina toda su interpretacion En esta exegesis se cierran las puertas a la historia de Israel, pero esas mismas puertas se abren de par en par al mundo del mito del oriente antiguo Las relaciones del Sal 89 con la leyenda de KTR, de la antigua Ugarit, las acentuan principalmente J Pedersen y I Engnell (J Pedersen, *Die* KRT-*Legende*, Berytus VI [1941] 63ss, I Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* [1943] 146ss, Id , *The Text II K from Ras Shamra*, en *Religion och Bibel – Nathan Soderblom-sallskapets Aarsbok* [1944] 1ss) La coincidencia interna entre el Sal 89 y la leyenda de KRT se ve principalmente en el hecho de que en uno y otro texto el tema es el «rey primordial» (*Urkonig*) y fundador de una dinastia, mas aun, la seguridad de que existe una monarquia sacra en general Los motivos de Tammuz en el Sal 89 son estudiados por G Widengren (*Svenks Exegetisk Aarsbok* [1945] 80ss) La perdida de la corona y de la diadema, por ejemplo, tiene un notable paralelo en el culto de la divinidad que muere y resucita Pues bien, no dudamos de que motivos extraños se hayan dejado sentir en el Sal 89 Expresiones y concepciones procedentes del oriente antiguo entraron en la composiciones salmicas de Israel Pero la interpretacion de los textos se hace problematica, cuando —con ayuda de esquemas (*pattern*)— se mitologiza todo un salmo y se le hace salir literalmente fuera del ambito de la historia de Israel Un texto como Zac 12,10ss nos permite ver facilmente que algunos motivos del culto de una divinidad que moria y resucitaba (lamentacion por el «hijo unico») penetraron en los salmos reales de lamentacion de Israel Sin embargo, lo importante es tener en cuenta primariamente la relacion historica, porque en caso contrario llegaremos sin pretenderlo a la conclusion sacada por A Bentzen «Lo que aqui parecen ser reminiscencias de una situacion 'historica' de desgracia, puede ser perfectamente una descripción 'historificada' de la lucha del rey contra el caos » (*Messias – Moses redivivus – Menschensohn* [1948] 27) A impulsos de esta penetrante mitificacion se derriban luego todas las barreras No se reconocen ya las caracteristicas de los textos del antiguo testamento

A esta misma tendencia mitificadora pertenece también, en cuanto a su metodo y disposicion, el extenso estudio de G W Ahlstrom, *Psalm 89*

(1959). En él una explicación sobre la designación *maskil* brinda ya la ocasión para comprender el salmo como una lamentación cultual del monarca (p. 25). Se afirma literalmente «que *maskil* se refiere a un salmo de festividad anual que forma parte de los ritos de la renovación de la vida» (p. 26). De esta manera se conecta ya con la descrita interpretación de carácter mítico-cultual. El material tomado de la historia de las religiones se utiliza para hacer patente lo entrelazado que estaba el salmo del antiguo testamento con el culto y el rito de la renovación cíclica de la vida. En comparación con ello, todas las tradiciones e instituciones históricas y genuinamente israelitas se consideran como de interés secundario, y sencillamente se integran en la imagen ideológica total. Sobre los problemas, cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* (²1975) 180ss (en esta obra puede hallarse más bibliografía).

Comentario

A propósito de מַשְׂכִּיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. A propósito de איתן, cf. 1 Re 5,11; 1 Crón 2,6 (cf. Sal 88,1). A propósito de אזרחי, cf. comentario a Sal 88,1. **1**

En el v. 2 comienza el himno con un breve introito. El cantor quiere ensalzar las חסדי יהוה («mercedes de Yahvé»; cf. Is 63,7). Las חסדי יהוה son, en Sal 107,43 y en Is 63,7, las manifestaciones de la bondad de Yahvé en la historia, los actos de salvación en los que Yahvé demostró su fidelidad al pacto. En Is 55,3 se habla de las mercedes mostradas a David (חסדי דוד). El cántico de alabanza del salmista debe resonar a través de todos los tiempos; por consiguiente, el salmo pretende tener una gran influencia y tradición. בפי podría traducirse: «Con mi cántico» (cf. Sal 71,15; 109,30; 145,21). **2-5**

El כי característico, en el v. 3, marca la transición a la primera parte principal. Si el texto se halla construido correctamente, entonces el cantor, en los v. 3-5, hace referencia a una palabra de Yahvé, a un oráculo (cf. también los v. 20ss). Yahvé declará lo inquebrantable de su bondad y fidelidad. Permanecerán firmes como el cielo (v. 3b). כשמים recuerda Sal 72,5.7.17; 119,89s. Sobre las raíces cananeas de esta comparación, cf. Dupont-Sommer, *Semitica* I (1948) 48. En los v. 3-5 se trata ante todo de las חסדי דוד (cf. Is 55,3), de las mercedes mostradas a David. Yahvé concertó con su escogido una ברית («pacto»). Acerca del «pacto con David», cf. el comentario a Sal 132,11s y L. Rost, *Sinaibund und Davidsbund*: ThLZ 72 (1947) 129ss. La seguridad dada bajo juramento es un tema que se trata también en Sal 132,11 (cf. *ibi*).

Aquí habrá que tener en cuenta que, en la investigación más reciente, se discute la posibilidad de datar una afirmación relativa al pacto con David. «La promesa hecha a David proporcionaba la firme certeza de la continuidad de la dinastía davídica durante el tiempo del ejercicio efectivo de su reinado; por el contrario, el pacto con David es el postulado de una idea religiosa, después que los monarcas de la casa de David habían tenido que abdicar» (S. Herrmann, *Die prophetischen Heilserwartungen im Alten Testament*, BWANT V, 5 [1965] 131). L. Perlitt hace referenica a esta explicación (L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 [1969] 47ss). En la explicación se afirma la génesis de una «idea religiosa» con una lógica que parece convincente. En vez de «abdicación» podría usarse perfectamente el concepto de «decadencia». Mientras tanto, la fuente del enunciado acerca del pacto con David queda aún enteramente por dilucidar. Aquí no debiéramos hacer deducciones basadas en otros usos que se hagan de la ברית, ni asentar tales deducciones para ofrecer una interpretación. David es el עבד. Acerca de este título honorífico, cf. el v. 21; 2 Sam 3,18; 7,5.8.11ss; Jer 23,21s; Sal 132,10; 78,70; 144,10 y *passim*. David es el «escogido»; sobre la «elección de David», cf. el comentario al Sal 132. En el v. 5 se cita la promesa fundamental hecha a David y a su dinastía. Yahvé prometió a la «casa de David» continuidad eterna en el trono. Sobre esta afirmación acerca del «trono eterno», cf. Sal 45,7; 61,8; 2 Sam 7,16. Sobre las relaciones entre los v. 3-5 y el pasaje de 2 Sam 7, cf. *infra*, el comentario a los v. 20ss.

La «fundación eterna» del trono se convierte en el tema constante de las peticiones cultuales, de los oráculos y de los himnos que aparecen en los textos conocidos del oriente antiguo. En un cántico sumerio, que es una petición en favor de Lipit-Ishtar de Isin, se dice: «El alto trono principesco, el ornato real permanente, te lo concedió Enlil con su fidelidad, consolidó para ti su fundamento; Su'en te asentó firmemente la corona en tu cabeza. ¡Ojalá la lleves por siempre! Enki te revistió con las 'fuerzas divinas' del principado» (A. Falkenstein-W. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 104). Las inscripciones monumentales acádicas, del tiempo de Sargón II, contienen oraciones en las que se habla constantemente de la consolidación eterna del trono; por ejemplo: «¡Concede permanencia a los fundamentos de su trono! ¡haz que perdure su reinado!» (A. Falkenstein-W. von Soden, 281).

6 El v. 6 retorna al estilo del introito hímnico. Mientras que el v. 2 introducía el cántico (terrenal) de alabanza de un cantor, cántico que se expresaba luego en los v. 3-5, vemos que el v. 6

describe el cántico de alabanza del mundo celestial. Sobre el contraste entre la alabanza terrenal y la alabanza celestial, cf. Sal 148,1ss.7ss. El cielo canta los milagros de Yahvé (cf. Sal 19,2; 150,1ss). Principalmente el קהל קדשים («el coro de los santos») ensalza la constancia y la fiabilidad (אמונה) de la acción milagrosa de Dios. קדשים son los poderes celestiales, los «santos del Altísimo» (cf. סוד־קדשים en el v. 8; Sal 16,3; Ex 15,11 [G, S[h]]; Dt 33,3; Job 5,1; 15,15; Zac 14,5; Dan 8,13, y M. Noth, *Die Heiligen des Höchsten*, en *GesStudzAT* [1975] 274-290). Como קהל, los «santos» rodean el trono de Yahvé en el cielo. Lo mismo que en el v. 3, vemos que en los v. 7ss se introduce la alabanza con el כי hímnico. Se canta y ensalza al Dios incomparable (v. 7-9). A continuación se narran en medio de alabanzas los hechos poderosos que demuestran lo incomparable que es Yahvé (v. 10ss).

Yahvé es incomparable en su gloria y majestad (v. 7-9). Las **7-9**
concepciones utilizadas nos hacen ver que los poderes divinos (בני אלים, «seres divinos») fueron desposeídos de su poderío por Yahvé. Y ahora, como el «Altísimo» (עליון) que es, el Dios de Israel tiene su trono entre ellos. El panteón de los dioses sufrió una extensa pérdida de poder. Yahvé aparece como el «rey de los dioses». Sobre esta jerarquía monárquica en la concepción del panteón de los dioses y sobre los correspondientes problemas en materia de historia de las religiones, cf. Introducción § 10, 1. En el ámbito celestial, en el que el «Dios Altísimo» tiene su trono como «el que cabalga sobre las nubes» (cf. Sal 68,5), no hay nadie entre los בני אלים que se asemeje a él en esencia y actividad (cf. el comentario a Sal 29,1ss.9s). Es notable que en el v. 8 la palabra culminante del himno sea אל («Dios») y se halle al comienzo (cf. Dt 32, 4b ó האל en Sal 18,31.33.48). Yahvé es אל (cf. Introducción § 10, 1). El es el Señor temido en el סוד de los poderes celestiales santos. Acerca de סוד como término para designar al «consejo celestial», cf. Jer 23,18; consúltese también Sal 82,1. Según el v. 9, el «poder» y la «fidelidad» rodean como seres personificados al rey celestial. En lo que respecta a la incomparabilidad de Yahvé mencionada en los v. 7ss, señalemos los pasajes de Ex 15,11; Sal 18,32; 2 Sam 7,22. Para la bibliografía, cf. C. J. Labuschagne, *The Incomparability of Yahweh in the Old Testament* (1966); G. Johannes, *Unvergleichlichkeitsformulierungen im Alten Testament* (tesis Mainz 1968).

En la mitología del oriente antiguo, una divinidad recibe **10-15**
como עליון y מלך el puesto monárquico más encumbrado, cuando su poder ha quedado demostrado por haber vencido a los oleajes del caos en los tiempos primordiales. A este respecto, el

ejemplo más claro sigue siendo la epopeya sobre el origen del mundo *Enûma eliš* (cf. H. Gressmann, AOT[2], 108ss). Y, así, el Sal 89, en los v. 10ss, trata del tema de la «lucha contra el caos», y describe a Yahvé como «soberano» (מושל) que domeña al océano primordial embravecido, el cual es representado como poderoso dragón, como monstruo primordial. En el v. 11 se llama רהב (Rahab) al monstruo de los tiempos primordiales (cf. el comentario a Sal 87,4; Is 51,9s; Job 9,13; 26,12; H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 33ss). En Sal 74,14 el salmista denomina «Leviatán» al poder primordial del caos. Así como Marduk venció a *Ti'āmat*, así también Yahvé venció a תהום (las «aguas primordiales»), que en otro tiempo cubría la tierra seca (cf. Gén 1,1; Sal 104,6ss). רהב es en esencia el ejército hostil que se rebela contra el orden (v. 11b). Yahvé, al vencer a todos los poderes primordiales del caos, se convirtió en el Señor del cielo y de la tierra (v. 12; cf. Sal 24,1; 50,12; 95,3ss). El vencedor del caos y el creador es el Señor del universo. צפון וימין («norte y sur») debemos considerarlos a primera vista como términos geográficos (v. 13). Pero habrá que preguntarse si por צפון (en paralelo con el Tabor y el Hermón, montes divinos) no se entenderá el «Olimpo» del monte צפון (*Jebel el-Aqra'*; cf. el comentario al Sal 46). Pero entonces seguiría sin explicarse a qué monte se hace referencia con el término ימין. ¿Un monte del sur? ¿cuál? H. Schmidt piensa en el Amanus, que es parte del Antilíbano (lee אמנה en vez de ימין, cf. Cant 4,8). El Tabor fue lugar de culto a Yahvé (cf. Os 5,1 y el comentario al Sal 68, «Marco»). Por consiguiente, en el v. 13 se acentúa: los altos montes que son moradas de la divinidad enaltecen el nombre de Yahvé. No conocen ningún otro dios fuera de él. Aquí, como en los v. 7ss, se reflejan las controversias de Israel sobre los dioses y las montañas que eran moradas de dioses, y que eran venerados por la población autóctona cananea. Esos fragmentos del salmo nos remiten a épocas muy antiguas. Claro que difícilmente se lograrán localizar los elementos arcaicos. H. Gunkel piensa en un origen nordisraelita. Predomina el tema de Yahvé como vencedor del caos y como Dios Altísimo. El enunciado del v. 14 sobre el «poder heroico de Yahvé» pertenece al ciclo de la tradición sobre la lucha contra el caos (cf. Is 51,9ss). El v. 15 hace aparecer en escena la sede del trono del «rey del cielo» (cf. Introducción § 10, 1). צדק ומשפט («justicia y derecho») se representan como los fundamentos materiales del trono (cf. H. Gressmann, AOB, ilustraciones 91, 92, 137; cf. también Sal 97,2).

En el oriente antiguo hay paralelos que demuestran que se hallaba muy difundida la idea del poder realista o esencial de factores como

«la justicia y el derecho» (צדק ומשפט) Enunciados, como los que hallamos en Sal 89,9 15, reaparecen en diversas formas En un cantico sumerio antiguo se dice «¡Hállase el 'derecho' a tu diestra! ¡hallese la 'justicia' a tu izquierda!» (A Falkenstein-W von Soden, 222) En un cántico acadico en honor de Shamash, la «verdad» y la «justicia» aparecen incluso como poderes divinos «¡Que la diosa 'Verdad' (*Kittu*) se ponga a mi diestra! ¡que el dios 'Justicia' (*Misharu*) se ponga a mi izquierda!» (A Falkenstein W von Soden, 320) En un cantico acádico dedicado a Ishtar, la «justicia» desempeña la funcion del espiritu protector «Delante de ti se halla el espiritu protector, detras de ti la diosa protectora, a tu derecha esta la justicia, a tu izquierda lo que es bueno para nosotros» (A Falkenstein-W von Soden 334) En el antiguo testamento, esos seres divinos o espiritus protectores se redujeron a «fundamentos del trono», a cosas materiales, pero que todavia irradian el poder demoniaco de su propia identidad (cf especialmente Ez 1) Cf tambien H Brunner, *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones* VT 8 (1958) 426-428

16-19 En el himno, se pasa a hablar ahora, en los v 16ss, de Israel y de su rey El salmista comienza aqui con un macarismo (cf H Schmidt, *Grusse und Gluckwunsche im Psalter* ThStKr 103 [1931] 141-150) תרועה (el «clamor de jubilo») hace pensar en el jubilo que se siente por el rey Yahve (cf Sal 47 y P Humbert, TEROU'A, *Analyse d'une rite biblique* [1946]) Con tañido de trompetas y clamores de júbilo, en el culto de Israel se glorificaba a Yahve como rey S Mowinckel y H Schmidt piensan inmediatamente en la fiesta de la «entronización de Yahve», pero cf , no obstante H -J Kraus, *Gottesdienst in Israel* (²1962) 239ss Israel vive gozandose del nombre de Yahve (cf v 13b) Sobre שם («nombre»), cf O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 47s Por la plenitud de poder del Dios incomparable (cf v 7ss) vive Israel su existencia (v 18) Los v 17ss nos llevan de nuevo al misterio y al milagro de ese reino El «cuerno» es el simbolo y la sintesis de la fortaleza (cf Sal 75,6, 92,11, 112,9) Aquí se piensa precisamente en el rey como el representante real del poder (cf 1 Sam 2,10, Sal 132,17) En el v 19 al monarca se le denomina מגננו («nuestro escudo», cf el comentario a Sal 84,10) El v 19 pone de relieve la importancia de la alusion que se hizo en los v 7ss al Dios incomparable, al vencedor del caos y soberano del mundo El rey, mencionado ya en los v 3-5 y ahora nuevamente en los v 18-19, es el escogido por ese Dios incomparable y glorioso, a él le pertenece Por tanto, todo lo que en el Sal 89 se dice acerca del rey escogido, destaca sobre el fondo del poder de Yahvé que abarca todo el universo, del poder del «Santo de Israel»

(קדוש ישראל; cf. Sal 71,22; 78,41; 99,3.5.9; Is 6,3; 1,4; 5,19.24; 1,17 y *passim*). En los v. 6ss se han recogido en el salmo elementos hímnicos arcaicos para demostrar quién es el que se halla detrás del rey escogido.

20-38 En los v. 20-38 se cita ahora —en forma extensa— un oráculo divino transmitido en una visión. Se remite de nuevo a las promesas fundamentales de Yahvé por las cuales David y su dinastía fueron escogidos por el Dios de Israel y recibieron las más gloriosas promesas. Aquí nos viene a la mente en seguida la promesa de Natán en 2 Sam 7, y, por tanto, uno se inclina a efectuar la enmienda לְחסידך («tu fiel»). Pero surgen entonces numerosos problemas. En primer lugar, se ha reconocido que el pasaje de 2 Sam 7, desde el punto de vista de la crítica literaria y de la historia de las tradiciones, es una composición de diversas promesas procedentes de diversas épocas (L. Rost, *Die Überlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT 3, 6 [1926] 47ss). Como estrato más antiguo de 2 Sam 7 podríamos considerar los v. 11b.16: «Y Yahvé te hace saber que Yahvé te edificará una casa. Tu casa y tu reino permanecerán para siempre delante de Yahvé. Tu trono será establecido para siempre» (L. Rost, 63). Todos los demás enunciados de promesas son más recientes. Por tanto, habrá que recalcar bien que en 2 Sam 7 existe ya una estratificación de tradiciones, la cual nos permite concluir que la promesa fundamental, transmitida una vez por Natán a David, fue reformulada en el curso de la historia. Pues bien, los Sal 89 y 132 nos hacen ver que hubo reformulaciones de esa clase. ¿Cómo habrá que interpretar este hecho? H. Gunkel pensó en una «ampliación poética de las palabras de Yahvé por boca de Natán en 2 Sam 7». También H. van der Bussche habla de una «composition poétique libre» que dependería de 2 Sam 7 (H. van der Bussche, *Le Texte de la Prophétie de Nathan*, 354ss); lo mismo piensa M. Simon (*La Prophétie de Nathan et le Temple*, 41ss). Pero estas explicaciones no hacen justicia a los textos. Habrá que suponer más bien que una profecía fundamental, anunciada por el profeta Natán al rey David, experimentó constantemente una reformulación y actualización de carácter profético-cultual durante la celebración del culto divino de la «fiesta real de Sión» (cf. el comentario al Sal 132). Al respectivo monarca se le prometía —sobre la base de la promesa original— la elección y coronación por Yahvé. Así pudo ocurrir que imágenes y motivos incesantemente nuevos fueran cristalizando en torno a la promesa fundamental. El resultado, en la perspectiva de la crítica literaria y de la crítica de las tradiciones, refleja esta realidad en 2 Sam 7 al igual que

en los Sal 89 y 132. Considerando las cosas desde este punto de vista, no sería imposible conservar el plural לחסידיך («a tus fieles») en el v. 20 (TM). Sería concebible que en los v. 20-38 se hubieran sintetizado palabras proféticas divinas que hubiesen sido transmitidas en diversos tiempos a los monarcas de la dinastía de David, durante el culto de celebración de la «fiesta real de Sión». De esta manera, la lamentación por la decadencia del reino, que comienza en el v. 39, habría ido precedida por una suma de promesas proféticas. En la visión, el profeta (o los profetas) recibió (o recibieron) poder para anunciar gloriosas promesas. Sobre בחזון («en la visión»), cf. 2 Sam 7,17; 1 Crón 17,15. El término חסיד («fiel») para designar al profeta pudo elegirse en relación con חסדי (v. 2), y significa, en la forma *qatîl* que debe entenderse en pasiva, la persona que ha sido bendecida por la bondad divina para proclamar los חסדי דוד («las mercedes mostradas a David», Is 55,3).

En la cita del «oráculo del rey» nos sorprende el uso que se hace del tiempo. El perfecto nos da a conocer que la palabra de Yahvé se refiere a un acontecimiento básico que queda ya atrás. No es precisamente la situación de Natán la que aparece en los v. 20ss. Pero el acontecimiento básico fue que Yahvé puso sobre la cabeza de David la diadema (נזר) y así lo enalteció como el escogido de entre el pueblo. נזר «es la diadema o la corona, que es la insignia regia por excelencia» (R. de Vaux, *Instituciones del antiguo testamento*, 154). Probablemente se trata de una piedra preciosa engastada en oro y sujeta con un broche a una cinta que rodeaba la cabeza (2 Sam 1,10; Jer 13,18; Ez 21,30-31; Sal 132,18). משיח («ungido») es el rey de Dios, el rey distinguido por la unción divina e inviolable (cf. Sal 2,2; 18,51; 20,7; 28,8; 89,39.52; 132,10.17 y *passim*). Está en contacto inmediato y constante con Dios (v. 22). Mantener a alguien de la mano, en el ceremonial regio del oriente antiguo, es un acto significativo por el cual se sella la transmisión de poder que la divinidad hace al monarca (H. Gressmann, *Der Messias*, 2ss). La reformulación, en profecía cultual, de la promesa hecha a David, asumió diversos motivos del oriente antiguo.

El rey escogido recibe de Yahvé extensas promesas de protección y ayuda (v. 23-25). El nombre, como garantía de la presencia benévola y fiable de Yahvé, eleva el poder victorioso del monarca de Dios por encima del poder de todos sus enemigos (v. 25; cf. v. 18; Sal 21,8). Se acentúa constantemente la אמונה, la permanencia y fidelidad de las «mercedes concedidas a David» (חסדי דוד; v. 25.29.34). Sin embargo, al escogido no sólo se le prometen protección y victoria, sino que además el rey es pro-

clamado el vencedor universal sobre el caos (v. 26). Perfecciones de poder que sólo Yahvé posee (v. 10ss) son trasferidas al «siervo de Dios». En todo ello se escucha también la idea de que el rey tiene dominio sobre el mundo entero (cf. el comentario del Sal 2). Aquí se recogió asimismo un motivo del oriente antiguo. En una oración acádica en favor de Sargón II se dice: «¡Extiende su reinado para que abarque el cielo y la tierra! ¡ejerza él siempre el ofico de pastor sobre la totalidad de los países!» (A. Falkenstein-W. von Soden, 281).

Luego, en los v. 27.28, resalta la idea de la adopción del soberano. A propósito de la relación padre-hijo, cf. el comentario a Sal 2,7; 2 Sam 7,14). Con mucho énfasis se denomina al rey בכור («primogénito») y עליון («el más excelso») en el v. 28. La incomparabilidad de Yahvé (v. 7ss) tiene su contrapartida en la encumbrada y singularísima posición de su representante en la tierra. בכור va dirigido polémicamente contra las pretensiones de otros monarcas de reinos del oriente antiguo que afirmaban ser hijos de Dios y soberanos del mundo. Lo mismo habrá que decir del título עליון, que, por lo demás, en el Salterio, se aplica únicamente a Yahvé (cf. Introducción § 10, 1). Esta desacostumbrada acumulación de títulos se acerca a una «divinización» del rey (cf. Sal 45,7). El señorío de Yahvé sobre todos los ámbitos del mundo creado se delega en el monarca mediante la elección de los descendientes de David. La «promesa eterna» (v. 29) corresponde a la situación original que L. Rost vio reflejada en el pasaje de 2 Sam 7 (cf. *supra*) y que probablemente se remonta a los tiempos de David. La promesa se aplica a toda la dinastía (v. 30). Ahora bien, en el marco de la ברית (el «pacto»), se exige ineludiblemente obediencia. Los reyes de la «casa de David» están sometidos a la תורה (la ley, «enseñanza»); todos deben caminar en los mandamientos de Yahvé. Sobre las diversas expresiones para significar lo que es justo ante el Señor (*Gottesrecht*, el «derecho divino»), cf. Sal 18,22s. Sobre los v. 31ss, cf. 2 Sam 7,14s. Ahora bien, lo decisivo es que la desobediencia de un monarca no es castigada con el rechazo o la anulación de la promesa fundamental, sino con correcciones que se aplican dentro del marco de la ברית (v. 33s). Por tanto, la suerte corrida por Saúl no afectará a los descendientes de David (2 Sam 7,15). La bondad y la fidelidad de Yahvé no quedan invalidadas por las trasgresiones (v. 34). Son inquebrantables las palabras de Yahvé que concertaron el pacto con David (v. 35). Una vez más, los v. 36ss recalcan las promesas eternas, corroboradas por un juramento hecho por la santidad de Yahvé (cf. Am 4,2).

Si repasamos ahora con la mirada los v. 20-38, veremos que se confirma la explicación antes formulada. En ese fragmento se acumulan muchas promesas proféticas hechas a los descendientes de David. Pero los diversos enunciados no hacen más que desarrollar la gran promesa fundamental de los tiempos de David: pacto eterno, fidelidad inquebrantable. Podremos quizás suponer que los «oráculos del rey», reunidos en los v. 20-38, quedaron recogidos en los archivos del templo. Ahora se sacan a la luz y se presentan ante Yahvé a la vista de la increíble decadencia de la dinastía de David.

En el v. 39 comienza el cántico de oración. En contra de todas las promesas (v. 20ss), Yahvé ha «desechado». ¿No había prometido Yahvé que los descendientes de David, en el caso de cometer trasgresiones, serían a lo sumo castigados, pero no desechados como lo fue Saúl? Cf. v. 33s; 2 Sam 7,15. Pero ahora ha sucedido lo contrario. El pacto ha quedado roto (v. 40); la diadema se ha «mancillado» en el polvo. La promesa de ayuda y protección (v. 23s) demostró que no tenía ya efecto. Fueron derribadas las sólidas fortificaciones (v. 41; cf. Sal 80,13; Is 5,5). El territorio soberano del ungido quedó a merced de cualquiera (v. 42; Sal 80,13b). Los pueblos vecinos se mofaban de él (cf. Sal 44,14; 79,4; 80,7). Imágenes tradicionales de los «cánticos de lamentación del pueblo» describen la situación desgraciada. Todas las promesas de salvación se convirtieron en todo lo contrario. La «diestra» del enemigo fue exaltada (v. 43). La espada se volvió contra el escogido, y éste no pudo aguantar a pie firme en la guerra (v. 44). מלחמה («guerra») nos permite concluir que se perdió una guerra, una batalla. Como resultado de esta derrota, quedó deshecho el reino (v. 45) y se hundió ignominiosamente (v. 46). Yahvé se ocultó con ira (v. 47). En el v. 48 oímos hablar a un rey. Se lamenta de la futilidad de la vida y de que todas las criaturas estén abocadas a la muerte. En este lugar (v. 48s) se escuchan fórmulas convencionales, como las que aparecen en Sal 39,6ss; 90,9; 102,12 y *passim*. La monarquía eterna es tan frágil como cualquier ser humano. Han quedado rotos los lazos con Dios (cf. v. 22). Ante esta calamidad, el cantor del salmo se pregunta: «¿Dónde están tus mercedes de antaño (חסדיך הראשנים)?», esas mercedes que en los v. 20-38 se habían enumerado ante Yahvé (v. 50). Se pregunta por la אמונה (la «fidelidad»), que ocupaba un lugar tan destacado en los «oráculos del rey». Parece que en el v. 51 habla también un rey. Implora la atención clemente de Yahvé y se presenta a sí mismo como quien tiene que soportar el escarnio de las naciones (cf. el contraste con el v. 28). Escar- 39-52

necido y menospreciado por sus enemigos, el משיח (el «ungido») se halla en la presencia de Dios, lo mismo que aparece en Is 53 el עבד־יהוה (el «siervo de Yahvé»)

53 El v 53 pone término con una doxología final al libro tercero de la coleccion de los salmos

Un resultado del proceso de transmision de todas las tradiciones que tratan del rey de Israel es «hacer que vaya expresandose cada vez mas la humanidad del monarca» (W H Schmidt, *Kritik am Konigtum*, 460) «Sobre todo Sal 89,48s suscita una pregunta que es completamente nueva en los canticos del rey '¿Quien es el varon que vive y no contempla la muerte, que salva su vida del poder del *sheol*?' En consonancia con ello, el salmo real 144,3s no hace distincion, en cuanto a lo transitorio de la vida, entre el monarca y los seres humanos en general » (p 460) A pesar de todo, detras de lo «humano, demasiado humano» del rey, se halla la excelsa promesa del pacto, una promesa que eleva la tension hasta lo intolerable

Finalidad

En un cantico como el Sal 89, tan extenso y con tantos niveles en sus enunciados, resulta extraordinariamente dificil resumir en pocas frases la sustancia de sus afirmaciones En primer lugar comprobamos 1 El salmo habla en forma hímnica acerca de Yahvé, el Dios de Israel (v 2ss) Ensalza las «mercedes de Yahve» (חסדי יהוה) y lo incomparable que es el Señor celestial, encumbrado por encima del mundo, creador y soberano de todo lo creado (v 7ss) Todos los poderes y autoridades están sujetos al Dios Altísimo 2 El salmo cita las grandes promesas hechas a David y a su dinastía (v 3ss 20ss) Habla también del rey escogido por Dios La ברית («pacto») con David ha instituido al monarca terreno de la casa de David como el representante del señorío universal de Yahve Tiene validez inquebrantable la gran promesa fundamental אמונה («fidelidad») es el concepto que destaca en los v 20-38 Yahve tiene el propósito de cumplir su palabra Ningun incidente anulara la promesa

Sobre el trasfondo de estos dos hechos estalla el lamento por la incomprensible reprobacion y rechazo experimentados por los monarcas de la casa de David ¿Yahvé no cumplirá ya sus promesas? ¿habrá roto el pacto? ¡Sí, Yahve ha invalidado el pacto! Se ha ocultado y ha abandonado a su siervo en medio de las afrentas y oprobios de sus enemigos En este punto, el antiguo testamento tropieza con una realidad incomprensible

Ahora bien, el nuevo testamento proclama que Jesús es el descendiente de David, en quien se cumplen todas las promesas de Dios (Hech 13,23). La promesa hecha a David ha demostrado en el su אמונה. En la resurrección de Jesús se cumplieron las profecías vinculadas con David en el antiguo testamento (Rom 1,2). Los profetas, penetrando a través de la imagen prototípica provisional de David, contemplaron al Cristo exaltado (Hech 2,30.31). Cristo Jesús es el בכור («primogénito», v. 28), πρωτότοκος, y por tanto es también ἄρχων τῶν βασιλέων τῆς γῆς (v. 28b; Ap 1,5). En él halla también su cumplimiento el misterio inexplicable del rechazo y afrenta del escogido. La «afrenta del ungido» (v. 52), τὸν ὀνειδισμὸν τοῦ Χριστοῦ (Heb 13,13), la soportó Cristo (Mt 27,44; Lc 18,32) y sufrió en su cuerpo la reprobación (Mc 8,31; Lc 9,22; 17,25). «Así que este salmo es una profecía de todo el reino de Cristo, es decir, una profecía sobre su Iglesia desde el comienzo del mundo, pero especialmente sobre la Iglesia instituida por él y por los apóstoles» (Lutero, WA 31, 1; 576).

En el antiguo testamento la exaltación y la reprobación del rey escogido (o de sus descendientes) es una realidad histórica. En el ámbito de la completa aquendidad de este mundo, en medio de las naciones, se ensombrece el misterio de la muerte en la cruz y de la victoria de Cristo (Lc 24,25ss.46ss). Detrás de la realidad de la cruz y de la resurrección se halla la realidad de la historia prefigurativa y profética de Israel. Por eso, se atenta contra los fundamentos de la acción salvífica de Dios, cuando el acontecer del antiguo testamento se disuelve bajo la presión sugestiva del esquematismo cultual y mítico y se lo reduce a fenómenos generalizados. A. Bentzen, refiriéndose al Sal 89, declara: «Experimentamos en el algo de la tremenda tensión del drama cultual, de la angustia de la realización de los ritos, una angustia y desesperación como la que se siente en el viernes santo, antes de que la experiencia pascual de los apóstoles lo haya transformado todo en certidumbre de victoria» (A. Bentzen, *Messias – Moses redivivus – Menschensohn*, 27). Aquí la tensión «promesa-cumplimiento», que aparece claramente en el Sal 89 y que ha hecho eclosión en la historia, se ha convertido subrepticiamente en un conglomerado de manipulaciones dramático-cultuales y de impresiones psicológicas. Bajo la impresión de los fenómenos, la historia se ha contraído en una vivencia supratemporal y mítica. Y precisamente cuando sobre este trasfondo se quiere llegar a la «dimensión cristológica», entonces se la disuelve. Porque Cristo es el prometido rey de Israel, no el sustrato de un drama cultual y mítico. El es el cumplimiento de las contrariedades e inexplicabilidades que afloran bajo la promesa del antiguo testamento, pero no del fenómeno primordial de una diversidad de experiencias religiosas cargadas de tensiones.

Salmo 90

LAMENTO POR LO PERECEDERO DE LOS HOMBRES ANTE EL DIOS ETERNO

Bibliografía: J Hempel, *Gott und Mensch im Alten Testament*, BWANT 3, 2 (1926); H. Grapow, *Die Welt vor der Schopfung*· ZAS 67 (1931) 34-38, L. Kohler, *Der hebraische Mensch* (1953); C. Westermann, *Der 90 Psalm*, en *Forschung am Alten Testament*, ThB 55 (1964) 344-350; S D. Goitein, *Mā'ōn A Reminder of Sin*: JSS 10 (1965) 52-53; L. Wachter, *Drei umstrittene Psalmstellen (Ps 26,1; 30,8; 90,4-6)*· ZAW 78 (1966) 61-68, D. W. Thomas, *A Note on* זרמתם שנה יהיו *in Psalm 90,5*· VT 18 (1968) 267-268; F. Hesse, *Und wenn's hoch geht, so sind's achtzig Jahre. Zum Verstandnis des 90 Psalms*: Pastoraltheologie 57 (1968) 297-302; G. R. Driver, *Old Problems Re-examined*: ZAW 80 (1968) 174-183; G. von Rad, *Der 90. Psalm*, en *Gottes Wirken in Israel* (1974) 268-283, C. Barth, *Das Heil nach Ps 90*, en P. A. Potter (ed.), *Das Heil der Welt heute* (1973) 51-57; W. Harrelson, *A Meditation on the Wrath of God – Psalm 90*, PittsbTMonSer 17 (1977) 181-191; S. Schreiner, *Erwagungen zur Struktur des 90 Psalms*: Bibl 59 (1978) 80-90; C Whitley, *The Text of Psalm 90,5*: Bibl 63 (1982) 555-557; H P. Muller, *Der 90 Psalm. Ein Paradigma exegetischer Aufgaben*· ZThK 81 (1984) 265-285; W. von Soden, *Zum Psalm 90,3. Statt* dakkā *lies* dūkkū*!*: UF 15 (1983) 307-318.

1 **Oración de Moisés, el hombre de Dios.**
¡Señor, un refugio[a]
has sido tú para nosotros
por siempre jamás![b]**.**
2 **Antes de que nacieran los montes**
y de que la tierra y el continente tuvieran dolores de parto,
eres tú de eternidad en eternidad, ¡oh Dios!
3 **Tú haces que el hombre vuelva al polvo**
'y'[c] **dices: ¡Volved, hijos de los hombres!**
4 **Porque mil años son ante ti**
como el día de ayer, que ya pasó,
'como'[d] **una vigilia en la noche.**
5 **'Tú los siembras'**[e] **'año tras año'**[f]**;**
son ''[g] **como la hierba que vuelve a crecer.**

6 A la mañana brota y crece,
al atardecer se marchita y se seca.
7 Verdaderamente nos consumimos por tu ira,
y por tu furor somos conturbados.
8 Pones nuestros pecados ante tus ojos,
nuestros yerros ocultos ante la luz de tu rostro.
9 Sí, ‘’[h] nuestros días pasan ante tu furor,
nuestros años ‘se consumen’[i] como un suspiro.
10 El número[j] de nuestros años ‘’[k] es setenta años,
y si sube mucho, ochenta años.
¡Y su esplendor[l] es penalidad y desilusión!
Sí, pronto pasa, desaparece como en un vuelo.
11 ¿Quién conoce el poder de tu ira?
¿‘y quién percibe el peso’[m] de tu furor?
12 A contar nuestros días ¡enséña(nos)lo,
para que llevemos un corazón sabio!
13 ¡Desiste, oh Yahvé! ¿Hasta cuándo aún?
¡Y ten misericordia de tus siervos!
14 ¡Sácianos[n] por la mañana con tu bondad,
para que exultemos y gritemos de gozo en todos nuestros días!
15 ¡Concédenos felicidad durante tantos días como nos afligiste,
durante tantos años como los que vimos el dolor!
16 *¡Manifiesta tu acción en tus siervos,*
tu gloria sobre sus hijos!
17 ¡Sea sobre nosotros la bondad del Señor ‘’[n]!
¡Y haz prosperar la obra de nuestras manos ‘’[o]!
¡La obra de nuestras manos, hazla prosperar![p].

1 a מעון es propiamente la guarida (de los animales) Nah 2,12, Jer 9,10, 10,22, 49,33, 51,87, y luego tambien la morada, el lugar de residencia (de Dios) Dt 26,15, Jer 25,30, Sal 68,6 y *passim* En la raiz עון se contiene la idea de ocultarse, ponerse a cubierto Por tanto, no es absolutamente necesario corregir מעון La version griega de los Setenta (G) lee καταφυγη (cf tambien Sal 71,3, 91,9)

b No es necesario corregir el versiculo (como piensa, entre otros, H Gunkel) Acerca del metro, que en el v 1 dio ocasión casi siempre a correcciones, cf *infra*, «Forma»

3 c TM «Tu dijiste» Teniendo en cuenta el contexto, lo correcto sera leer ותאמר

4 d En vez de ו, que figura en el TM, deberiamos leer כ, atendonos al contexto

5 e TM «Tu los has arrebatado como inundación, llegan a ser un sueño por la mañana, como hierba que se renueva» Se han hecho muchas conjeturas acerca de este texto, que indudablemente se halla co-

rrompido. Un punto de partida para la reconstrucción lo tenemos en las palabras כחציר יחלף y en los enunciados que las siguen en el v. 6. Por eso, B. Duhm y R. Kittel se preguntan con razón si la primera palabra no debiera leerse quizás זְרַעְתָּם («los siembras»). Por tanto, habría que admitir un error de copista, que escribió מ en vez de ע.

f El cambio de vocalización, leyendo שָׁנָה en vez de שֵׁנָה, demuestra ser un cambio acertado con arreglo a G y a S. Podríamos suponer que había habido una haplografía, leyendo entonces שָׁנָה שָׁנָה «año tras año». Entonces habría que situar יהיו en la segunda mitad del verso.

g בבקר es un término raro y perturbador, que probablemente vino del v. 6a por una dittografía. Entonces, habría que reconstruir el v. 5 de la siguiente manera:

זְרַעְתָּם שָׁנָה שָׁנָה
יהיו כחָצִיר יַהֲלֹף

El texto, así reconstruido, permite que el v. 6 tenga pleno sentido en el contexto del salmo.

h En consonancia con el hemistiquio paralelo, puede prescindirse 9
de כל en el v. 9a.

i TM: «Pasamos». Es preferible leer כָּלוּ (cf. también S) en paralelo con פנו.

j ימי (literalmente: «los días») tiene aquí seguramente el signifi- 10
cado de «el número», «la medida».

k בָּהֶם («en ellos») es difícil de entender y seguramente deberá suprimirse por razones métricas. B. Duhm: גָּבְהָם («su cumbre») es una imagen que podría resultar extraña al lector hebreo.

l רהבם, que sólo aparece aquí en todo el antiguo testamento, tiene probablemente el significado de «orgullo», «magnificencia» (KBL 876: «su afán»). G, con su traducción πλεῖον, indica quizás el término hebreo רֻבָּם. ¿O habrá que introducir tal vez la enmienda רָחְבָּם?

m TM: «Y como el temor ante ti, así también tu furor». וכיראתך 11
contiene un error de copista (כ en vez de מ) y ha sido resuelto equivocadamente. El *parallelismus membrorum* nos conduce a una reconstrucción adecuada: מי ראה תךָ.

n G: שָׂבַעְנוּ. 14

ñ אלהינו perturba el verso y sobrepasa el metro. En consecuencia, 17
debe suprimirse.

o עלינו se ha introducido aquí, procediendo probablemente de la primera mitad del verso.

p La repetición tiene evidentemente el significado de una súplica especialmente encarecida.

Forma

La métrica del Sal 90 origina algunas dificultades, que se deben en parte a la disposición de los hemistiquios. Será difícil

reconstruir un metro uniforme (3 + 3). Llegamos a formarnos en concreto la siguiente imagen: 3 + 3 en los v. 3.5.6.8.9.10aγb. 11-13.15.16; luego: 4 + 4 en el v. 10aαβ; 3 + 4 en el v. 14; 3 + 2 en el v. 7. Además, hay que tener en cuenta los siguientes metros trimembres: 2 + 2 + 2 en el v. 1; 3 + 3 + 3(4) en los v. 2.4.17. Algunos recientemente creen descubrir en el Sal 90 dos cánticos. Consideran los v. 1-12 como un salmo originariamente independiente. Y detectan en los v. 13-17 una ampliación posterior. H. Gunkel sitúa los v. 1-12 bajo el tema: «Dios y el hombre»; los v. 13-17, bajo la idea principal: «Yahvé e Israel». Difícilmente estará justificada esta división crítica, que además va asociada casi siempre con trasposiciones en los v. 1-4. El salmo es extraordinariamente agitado. No puede ni debe ser tarea del intérprete el darle una estructura equilibrada ni dividirlo en secciones simétricas. Tal vez podamos sospechar que en los v. 1-12 se utilizaran materiales más antiguos. Pero el salmo, en su conjunto, constituye una unidad. Basándonos en los indicios más destacados, podremos clasificarlo en la categoría de los cánticos de oración de la comunidad (cf. específicamente los v. 8ss). Sobre la תפלה («oración») del pueblo, cf. Introducción § 6, 2, Iβ. Ahora bien, la forma básica ha sufrido grandes modificaciones. Encontramos rasgos de una interpelación hímnica en los v. 1-4. Además, observamos el tipo de la poesía didáctica, es decir, en el salmo han penetrado tradiciones sapienciales. Sobre la poesía didáctica, cf. Introducción § 6, 5. Pero, a pesar de las trasformaciones que observamos, podremos tomar como punto de partida la forma básica del cántico de oración de la comunidad.

Marco

El קהל (la «comunidad»), en Israel, se congregaba en el lugar sagrado para efectuar en común una plegaria de lamentación. Bajo la dirección de los sacerdotes y de los chantres se exponía ante Yahvé la calamidad y se pedía una rápida intervención (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 4). Ahora bien, la situación que dio lugar al Sal 90 no está especificada concretamente. No se habla de opresión por parte de enemigos, de plagas de langostas, de epidemias o de otras cosas por el estilo. Lo único que llegamos a saber es que una grave carga pesa sobre el pueblo (v. 13); que desde hace años no se experimentan más que sufrimientos (v. 15), y que todas las obras humanas se hallan paralizadas sin esperanza (v. 17). La lóbrega desgracia, que dura ya desde hace

mucho tiempo, ha encontrado expresión en graves lamentos sobre lo caduco y perecedero de los seres humanos (v. 1-12). La doctrina sapiencial ha hallado entrada en la lamentación de la comunidad, y reflexiona ahora sobre las interminables penalidades de la vida. Sin embargo, la lamentación de la comunidad, que es el elemento determinante, no queda absorbida por completo por la חכמה. Se espera —con arreglo al rito de la lamentación— que la ayuda de Yahvé llegue de mañana, y se suplica la renovación de la vida, marcada ya por la muerte. El Sal 90 debe datarse seguramente en época tardía (después del destierro). Pero, lo mismo que el libro de Job, lleva en sí elementos muy antiguos. Por ejemplo, podemos comparar el v. 2 con Job 38,8.

G. von Rad, en su estudio sobre el Sal 90 (*Gotteswirken in Israel* [1974] 281s) sostiene una opinión distinta. «Para ser un texto litúrgico-cultual, el salmo es demasiado reflexivo. Reflexiones tan extensas como las que se hacen acerca de 'nuestra vida', no encajan en un verdadero cántico de lamentación de la comunidad... Aquí el horizonte es la dimensión del abandono del hombre por parte de Dios» (p. 281). G. von Rad entiende el salmo como «una forma literaria libremente escogida», y, en consecuencia, la forma observada de «cántico de lamentación del pueblo», la subordina al factor (sapiencial) determinante de las reflexiones.

Comentario

En el Salterio es singularísimo que un salmo se atribuya a **1a**
Moisés. Pero habrá que admitir que los círculos que transmitieron la tradición de este cántico conocían el hecho de que Moisés «compuso» y entonó cánticos y poemas (cf. Ex 15,1; Dt 31,19.30; 32,1ss; 33,1). Lo mismo que David, Moisés tuvo que prestar también seguramente su autoridad de compositor de salmos a un grupo de la tradición. Sobre la denominación «el hombre de Dios» (איש האלהים), cf. Dt 33,1; Jos 14,6.

Al principio y al fin del salmo (v. 17) se denomina a Yahvé 1b-2
אדני («Señor», cf. Introducción § 10, 1). El es el Señor de todas las cosas, el soberano sobre el mundo entero (Sal 8,2; 24,1). En estilo hímnico, y al mismo tiempo con la intención de expresar confianza, se glorifica a Yahvé. El es desde los tiempos más antiguos el «lugar de refugio» para su pueblo. מעון, que originariamente significa la «guarida» (de los animales), llega a ser en Sal 26,8; 68,8 y *passim* un término para designar el lugar donde mora Yahvé. En Sal 71,3; 90,1; 91,9 מעון adquiere el significado específico de καταφυγή (G), «refugio» (cf. מחסה en Sal 46,2). El

Dios presente (en su santuario) ha demostrado ser el poder protector de su pueblo, de quien éste pude fiarse plenamente (cf. Sal 46). La glorificación del poder eterno de Dios, en el v. 2, se eleva hasta la esfera que precedió a la creación. Antes de que fuera creado el mundo, existía ya el Dios de Israel (denominado aquí אל) en todo su poder. En el v. 2 aparecen imágenes antiquísimas que están en contraste con la fe del antiguo testamento en la creación. La tierra tiene poder de engendrar y parir. Es una potencia creadora de la que nacieron las montañas, símbolos de lo firme y duradero. La poesía sapiencial conservó en este lugar un mito cosmogónico, que en forma parecida encontramos también en Job 38,8. Según Job 38,8, el mar «salió del claustro materno» (מרחם יצא). En este proceso no intervino Yahvé. La dignidad y la sabiduría de Yahvé consistían evidentemente en que él existía ya como único Dios y fue testigo del misterioso acontecimiento primordial (cf. Job 38,4ss). El v. 2, entendido de esta manera, es una afirmación sobre la soberanía y la eternidad del Dios de Israel, que lo sitúan por encima del mundo.

3-6 En presencia del Dios eterno, el hombre llega a ser consciente de que es un ser abocado a la muerte (cf. el comentario a Sal 8,5). Se escucha el lamento por la brevedad de la vida y por lo perecedero del hombre débil (אנוש) o de los hijos de los hombres (בני־אדם). Por influencia de la reflexión sapiencial, el «cántico de lamentación de la comunidad» tiene tendencia a generalizar. Lo que se describe no es la calamidad concreta, sino un destino de carácter absoluto. El hombre, formado del polvo (Gén 3,19), es llamado por el Dios eterno para que retorne al polvo (דכא, «lo que está triturado»; Gén 3,19; Sal 104,29; 146,4; Ecl 12,7). Durante toda su vida el hombre se va encogiendo hasta llegar al polvo (cf. Gén 18,27). מה־אנוש («¿qué es el hombre?», Sal 8,5; 144,3). La vida es indeciblemente breve. Está bajo el llamamiento שובו («¡volved!») y se hunde en el polvo. Este encogimiento de la existencia humana se produce en presencia de la eternidad de Dios, porque ante él mil años son como el día de ayer, que pasó rápidamente, como una vigilia en la noche (Jue 7,19)[1]. ¡Qué poca cosa son, en comparación, los setenta u ochenta años de la existencia humana! (v. 10). כי יעבר («que ya pasó») no es una tautología (como piensa H. Gunkel), sino una precisión que

1. «...Lo que, en cuestión de tiempo, consideramos y medimos como una cinta métrica muy extendida, todo eso lo ve él enrollado en un simple ovillo Y, así, los dos, el primero y el último hombre, la muerte y la vida, no son para él sino un solo instante» (Lutero, WA 22, 402).

habla de la fugaz imagen que ha dejado en el recuerdo el día de ayer que ya pasó. Con inaudita audacia, el salmista se atreve aquí a rasgar el velo para que aparezca el trasfondo eterno, sobre el cual la vida humana se va desintegrando en polvo. La eternidad de Dios (v. 2) y el tiempo humano son, en último término, inconmensurables. Tal es la intención del grandioso enunciado (cf. 2 Pe 3,8, pero cf. también Sal 84,11).

La sucesión de las generaciones está caracterizada por la muerte y la transitoriedad. Si el v. 5 se corrige debidamente, entonces en los v. 5.6 tendremos una imagen acabada. Yahvé siembra a la gente (cf. Os 2,25). Hace que constantemente vaya brotando nueva vida, lo mismo que la hierba crece continuamente. Pero la vida de las personas es de corta duración. Brota al amanecer, y al atardecer se marchita y se seca (cf. Is 40,6s; Sal 102,12; 103,15s; Job 14,1s; Eclo 14,18). Cabría preguntarse si la antropología de la doctrina sapiencial que aparece en el Sal 90 está vinculada con la concepción de la «madre tierra» (cf. el comentario al v. 2). Posiblemente existía un viejo mito que hablaba de la siembra efectuada por Dios, que hacía que de la tierra brotaran seres humanos. Pero en los v. 3-6 del cántico de oración de la comunidad hay una cosa que pretende quedar bien clara: los seres humanos que comparecen aquí ante Yahvé, se hallan bajo el signo de estar abocados a la muerte, de convertirse en polvo, de marchitarse y secarse.

¿Por qué la vida de los hombres pasa con tanta rapidez? ¿por 7-9
qué la vida es tan indeciblemente breve? A esta pregunta se responde en los v. 7-9. Y se hace, por cierto, con dos enunciados que se hallan indisolublemente vinculados entre sí: la cólera de Dios y la culpa del hombre son la causa de la brevedad de la vida. La cólera es la respuesta de Dios, la reacción de Dios ante la culpa del hombre. El llamamiento divino שובו (v. 3) es la orden dictada por la autoridad de Dios, una orden emitida bajo el signo de la cólera y que arroja de nuevo al hombre rebelde (Gén 3,5; 11,4) a su elemento original. Dios pone al descubierto la perversidad (עונת: «los sentimientos que no están acordes con la voluntad de Dios», L. Köhler, *TheolAT*[3], 376). Dios saca también a la luz lo oculto y encubierto (cf. Sal 19,13). Por eso, los días y los años «pasan» (פנה, cf. Jer 6,4) y «desaparecen» como un suspiro (cf. Ez 2,10). Τὰ γὰρ ὀψώνια τῆς ἁμαρτίας θάνατος (Rom 6,23).

¿Pero la vida es realmente tan fugaz y breve? El salmista 10-12
examina los años. Indudablemente, la vida dura setenta años o, si se llega a una edad avanzada, ochenta años. Pero todo su

«esplendor» es penalidad y desilusión (cf. Sal 39,7.12). Los años pasan volando, rápidamente; trascurren con la misma rapidez que el vuelo de un ave. Sobre el v. 10, cf. Eclo 18,9s y el libro de los Jubileos 23,15: «Y cuando un hombre tiene larga vida, son setenta años» (cf. también L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 31).

En el v. 11 el salmista se pregunta, impresionado, quién será capaz de conocer todo el alcance que tienen los efectos de la ira divina. En este lugar se pone de manifiesto la tendencia de las afirmaciones que se hacen en los v. 3ss. Basándose en los conocimientos de la חכמה, el cantor pretende llevar a la comunidad que se lamenta hacia una visión más profunda de su propia desgracia. Introduce en su cántico de oración las reflexiones generales de la doctrina sapiencial para ilustrar el peso de la cólera divina. El salmista, pues, adopta el punto de vista de que sólo con un corazón sabio (v. 12b) puede uno comparecer ante Dios. La insensatez no conoce la seriedad del arrepentimiento. La sabiduría es la única que penetra en los abismos de la perdición humana y en el hecho de que el hombre esté abocado a la muerte. Ahora bien, la sabiduría no es algo que el hombre alcance con su propia capacidad, sino que hay que implorarla de Dios (v. 12). Dios mismo es quien debe instruir a los que oran.

Sabemos muy bien lo mucho que se habían esforzado los profetas de Israel, desde tiempos remotos, por superar el concepto mecánico y superficial de la penitencia (cf. Os 6,1ss). La gente no presentaba ante Dios, «de todo corazón», su arrepentimiento y lamentación. Mediante manipulaciones convencionales trataban de ganarse de nuevo al Dios encolerizado y de granjearse su favor. Los profetas ponen al descubierto ese pernicioso error. Enseñan en Israel a buscar a Dios de todo corazón. En tiempos más recientes, elementos sapienciales se añadieron a este empeño. La sabiduría trata de ir al fondo de las cosas y descubrir lo oculto; penetra en lo más recóndito de la vida humana con una sonda inexorable. El Sal 90 muestra las repercusiones que tienen las ideas sapienciales en un cántico de lamentación de la comunidad.

13-17 En los v. 13-17 aparecen las peticiones propiamente tales de la comunidad que se lamenta. Es característico del cántico de oración el comienzo que vemos en el v. 13 (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs*, 128s). Es evidente que el pueblo está sufriendo bajo una desgracia que dura ya mucho tiempo (sobre el v. 13, cf. Ex 32,12; Dt 32,36). La mañana (v. 14) es el momento en que Dios da su respuesta y presta su ayuda (cf. Sal 46,6; 143,8; J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Mediante un oráculo de salvación, Yahvé conce-

derá חסד, dará una muestra de su afecto clemente hacia Israel Sobre lo de «saciarse» en el ámbito de la presencia de Dios y de la salvacion, cf Sal 17,15, 63,6, 65,5 Con exultación y clamores de gozo (v 14b) se manifestará la gratitud por la salvacion (en la oferta de la תודה, la acción de gracias) En el v 15 la comunidad pide que, después de un tiempo tan prolongado de desgracia, pueda gozar de un tiempo de alegría que dure tambien lo mismo Pero el giro decisivo tendrá lugar, cuando Yahve ponga de manifiesto su acción (hasta ahora oculta) y haga brillar el resplandor de su majestad sobre los descendientes (v 16) Entonces toda actividad experimentara, por la intervención de Yahve, un nuevo fundamento y prosperidad (v 17)

En relación los v 13ss es ahora el momento de reflexionar sobre el significado del arrepentimiento de Dios en el antiguo testamento A proposito de este concepto, cf J Jeremias, *Die Reue Gottes Aspekte alttestamentlicher Gottesvorstellung*, BiblStud 65 (1975) Sobre Sal 90, 13s, comenta Jeremias «Despues de esta peticion, la compasion de Yahve se expresa en un cambio de voluntad, pero este cambio no tiene lugar sino cuando la colera de Yahve ha dejado sentir ya sus efectos (cf Is 63,17 y *passim*) Y, desde luego, este cambio de voluntad no solo aleja la colera de Yahve, sino que ademas proporciona a los hombres el cariño y la cercania de Yahve, que se experimenta a diario con la bondad divina y que llena de gozo (v 14)» (p 115s)

Finalidad

Un estudio estético del Sal 90 centrará principalmente su atención en los sonidos arcaicos, melancólicos y ahogados del cántico de oración y tratará de comprender cual es su tipo característico de piedad Pero la interpretación presentada anteriormente nos hizo ver que, en el Sal 90, dentro del marco del cántico de oración de la comunidad congregada, se profundiza en lo que es el arrepentimiento, y que esta profundización se lleva a cabo con la inspiración de ideas sapienciales y de la tradición sapiencial Los hombres que se presentan ante Dios lamentándose y suplicando han de saber quién es Dios y quienes son ellos mismos Han de «traer consigo» un corazón sabio (v 12)

¿Quien es Dios? 1 Dios es el preexistente, el soberano πρὸ καταβολῆς κόσμου (Ef 1,4) 2 Dios es el que permanece מעולם עד־עולם («por los siglos de los siglos») 3 Dios es el eterno, siendo su tiempo diferente al tiempo del hombre[2] 4 Dios es el

2 «El Dios a quien se interpela de esta manera es, desde luego, el Dios eterno, pero no la deidad atemporal de los griegos, sino el Dios del pacto con

señor de la vida y de la muerte. 5. Dios es el Dios vivo, que reacciona con el poder de su cólera ante la culpa del hombre. Y en presencia de ese Dios, el hombre se halla ante una luz consumidora.

¿Qué es el hombre? 1. Está formado del polvo y vuelve al polvo; se encoge y reduce a polvo y ceniza en presencia del Dios eterno (Gén 18,27). 2. Es el que pasa fugazmente, el que perece muy pronto; su vida se asemeja a la hierba que se marchita y se seca. 3. Todos sus días son como nada; todo su esplendor es engaño y desilusión. 4. Es el culpable, que pretende ocultar ante Dios sus trasgresiones. 5. Es el que no comprende; aquel a quien las enseñanzas de la sabiduría quieren llevar a que se conozca a sí mismo, y a que ore a Dios pidiendo que le instruya en la sabiduría divina.

Una vez que en los v. 1-12 se ha profundizado en lo que es la penitencia y el lamento, prorrumpen las peticiones en los v. 13ss. Nos revelan el hambre de misericordia y bondad que tiene el pueblo de Dios, que lleva sufriendo ya tanto tiempo. Yahvé se ha ocultado. Todas las peticiones le ruegan insistentemente que vuelva a manifestarse; que se muestre como el Señor que es de la historia. Sin la intervención eficaz de Dios, toda actividad humana es vacía y carente de fundamento (v. 16s). Por eso, la comunidad ora encarecidamente para que la bondad de Yahvé vuelva a dar fundamento a toda actividad de la vida.

La pregunta acerca del más allá, acerca de una fe que supere el angustioso sentimiento del hombre de verse abocado a la muerte, no es una pregunta que se escuche con insistencia en el Sal 90. Los enunciados de los v. 1-12 van en otra dirección. Si es verdad que en ellos se radicaliza con vigoroso encarecimiento lo que es la penitencia, no lo es menos que el problema de la superación de la muerte desaparece por completo del horizonte. Por eso, no está en lo cierto B. Duhm cuando cree descubrir en el Sal 90 la tendencia a pensar «que la religión de este mundo no es capaz de satisfacer a la larga a los corazones muy profundos». Reflexiones de esta índole quedan por completo al margen de lo que quiere decirnos el salmista.

Israel, el Dios que se revela en el tiempo. No para el Dios atemporal, sino para el Dios que se revela plenamente en el tiempo, son mil años como un solo día...» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* I/2, 66)

Salmo 91

SEGURIDAD BAJO LA PROTECCION DEL ALTISIMO

Bibliografía: N. Nicolsky, *Spuren magischer Formeln in den Psalmen*, ZAWBeih 49 (1927); A. J. Wensinck, *Sem Stud. uit de Nalatenschap* (1941) 14-22; I. Low, *Goldhizer Mem.* I (1948) 328; O. Eissfeldt, *Jahwes Verhaltnis zu* 'Eljon *und* Schaddaj *nach Psalm 91*, WO II, 4 (1957) 343-348; A. Caquot, *Le Psaume 91*: Sem 8 (1958) 21-37; R. Arbesmann, *The Daemonium meridianum and Greek and Latin Exegesis*: Traditio 14 (1958) 17-31: J. de Fraine, *Le 'démon du midi' (Ps 91,6)*: Bibl 40 (1959) 372-383, J. van der Ploeg, *Le Psaume XCI dans une recension de Qumran*: RB 72 (1965) 210-217; J. de Fraine, *Le Psaume 91 (90) Chantez au Seigneur*: Feu Nouveau 9, 15 (1966) 7-15; E. Beaucamp, *Le repos dans la maison de Dieu, Ps 91*: BiViChr 76 (1967) 55-64; O. Eissfeldt, *Eine Qumran-Textform des 91. Psalms*, en *Bibel und Qumran* (1968) 82-85: P Hugger, *Jahwe meine Zuflucht. Gestalt und Theologie des 91. Psalms*, Munsterschwarzacher Studien 13 (1971); A. A. Macintosh, *Psalm XCI 4 and the Root* סחר: VT 23 (1973) 56-62.

1 **[a]El que habita bajo la protección del Altísimo,**
mora a la sombra del Todopoderoso,
2 **'diga'[b] a Yahvé:**
«¡Refugio mío y fortaleza mía,
mi Dios, en quien confío!».
3 **Porque él es quien te salva**
del lazo del pajarero,
de la 'palabra'[c] dañina.
4 **Con 'sus plumas'[d] te protege,**
bajo sus alas encuentras refugio.
Escudo y defensa (?) es su fidelidad.
5 **No temes el terror de la noche,**
la flecha que vuela de día,
6 **la peste[e] que vaga en las tinieblas,**
la epidemia que hace estragos al mediodía.
7 **Caen mil a tu lado,**
diez mil a tu diestra;
(a ti no te alcanza)

8 **ciertamente, mirarás con tus ojos**
¡y verás cómo la retribución cae sobre los malvados!
9 **Porque, en cuanto a ti, Yahvé es 'tu'[f] refugio,**
has tomado al Altísimo por 'tu bastión'[g].
10 **Ningún daño te alcanzará,**
ninguna plaga se acerca a tu tienda.
11 **Porque él envía sus ángeles para ti,**
para protegerte en todos tus caminos.
12 **En las manos te llevan,**
para que tu pie no tropiece en una piedra.
13 **Caminas sobre leones[h] y víboras,**
eres capaz de pisotear al león y al dragón.
14 **«Porque me quiere, yo le salvo,**
le protejo, porque él conoce mi nombre.
15 **¡Si me invoca, yo le escucho,**
estoy a su lado en la tribulación,
le libero y le honro!
16 **¡Lo sacio con larga vida,**
le hago ver[i] mi salvación!».

1 **a** El salmo no lleva título en el TM. Según G habría que leer como epígrafe: שיר מזמור לדָוד. Pero G lo que ha hecho probablemente es llenar con una fórmula estereotipada el vacío que había encontrado.

2 **b** TM: «Digo». Lo mejor sería leer יֹאמַר, teniendo en cuenta el contexto; G: ἐρεῖ τῷ κυρίῳ (sobre el significado de esta palabra, cf. *infra*).

3 **c** TM: «De la peste dañina» (esta puntuación está motivada probablemente por el v. 6). Dado el contexto, en el que se habla de asechanzas peligrosas, sería preferible leer מדבַר (G, σ', S). Sin embargo, Duhm corrige: מבור (juntamente con מפַּח).

4 **d** Es preferible seguir algunas versiones y leer el plural באברתָיו.

6 **e** G y S leyeron —como en el v. 3— מְדָבָר; pero el *parallelismus membrorum* prueba que la lectura del TM es la correcta.

9 **f** Con arreglo al contexto, aquí hay que leer indudablemente מַחסך.

g TM: «Tu morada». Es preferible seguir G y ε' y leer מָעוזך.

13 **h** G y S: ἀσπίδα (זחל?, B. Duhm); pero שַׁחַל es una lectura segura juntamente con כפיר.

16 **i** Algunas veces se prefiere la lectura ואַרוהו, pero es preferible seguir al TM.

Forma

En la versificación del Sal 91 predomina el metro 3 + 3; hay que leerlo en los v. 1.4.5-14.16. Una cadencia ternaria aislada se

encuentra en el v 4b, en un fragmento de verso que probablemente debe explicarse como una complementación El v 15 es trimembre 3 + 3 + 3 En los v 2 3 habrá que leer 2 + 2 + 2 En lo que respecta a la trasmision del texto del salmo, es importante el descubrimiento de una recensión en Qumrán (J van der Ploeg, O Eissfeldt)

Un análisis de la estructura es capaz de distinguir tres secciones distintas v 1-2 3-13 14-16 A la vista de esas tres secciones, habrá que preguntarse al mismo tiempo cuál es el género literario del salmo Es peculiar el comienzo, que leemos en los v 1-2 H Gunkel y H Schmidt entienden los dos versiculos como una bendicion y completan el comienzo del v 1 con la formula de saludo אשרי Pero esta enmienda no está justificada Ahora bien, la corrección propuesta anteriormente יאמר está apoyada por paralelos notables en la historia de las formas En Sal 118,2, 124,1, 129,1 vemos que יאמר־נא es una fórmula de invitación con la que se exhorta a la confesión de fe y a la acción de gracias (sobre Sal 91,1 2, cf también Sal 107,10ss) Esta fórmula podría ser pronunciada por un sacerdote (cf *infra*) El v 1 describiría entonces a la persona interpelada, que pronuncia la confesion de fe y la acción de gracias, sugeridas en el v 2 Sobre el v 2, cf Sal 22,24s, 34,4 La extensa seccion central, que vemos en los v 3-13, la explica H Gunkel como «poema didactico» Esta explicación es acertada, como se verá por nuestra interpretación Acerca de la poesía didáctica, cf Introducción § 6, 5, alli podrán verse mas detalles sobre la poesía sapiencial La instruccion se imparte dirigiéndose directamente a la persona que la recibe, como es normal en la poesia sapiencial Habrá que preguntarse además qué significacion tienen esos elementos didácticos de la seccion central La sección final, v 14-16, contiene una declaracion divina, un oráculo Desde luego, la forma es fácil de determinar Pero aquí también surge la cuestión acerca del significado de ese pasaje dentro del conjunto del salmo

Marco

La situación del salmo aparece claramente en los v 1-2 A una persona que ha entrado en el ámbito de protección de Yahvé, en el santuario, se le exhorta a que haga una confesión de fe con acción de gracias (v 2, cf Sal 107,10ss, alli también encontramos, como en el v 1, el comienzo en forma de participio) La persona que hace la invitación podría ser un sacerdote, pero seria

también posible que otra persona piadosa que haya experimentado con gratitud el poder salvífico de Yahvé, efectúe la invitación mencionada en el v. 2 (cf. Sal 22,24s; 34,4). Será posible una decisión sobre esta alternativa si interpretamos objetivamente los v. 3-13. ¿Quién pronuncia las sentencias didácticas, dirigidas directamente a otra persona? ¿quién explica (como un maestro de sabiduría) el poder salvífico del ámbito de protección en que Yahvé está presente? Estas preguntas no han recibido aún una respuesta clara. Si buscamos un paralelo del Sal 91, entonces habrá que mencionar sobre todo el Sal 34. En él hallamos también (aunque en segunda persona de plural) la interpelación didáctica que describe con vivos colores la salvación divina y la hace «gustosa al paladar» (Sal 34,9): Sal 34,6.9.10ss. El cantor del Sal 34 declara literalmente: «Os enseñaré (למד) el temor de Yahvé» (v. 12). Por tanto, en la interpretación del Sal 91, es obvio pensar en una persona piadosa que, por haber experimentado la ayuda de Yahvé, quiere «instruir» y «guiar» a otra persona. No sólo «narra» lo que Yahvé hizo en su caso, sino que también «instruye» e «invita» a una confesión de fe con acción de gracias, al reconocimiento del poder divino de salvación y protección. «Con probabilidad» podemos suponer que el Sal 91 se cuenta entre los salmos que tratan de enfermedad y curación; es decir, podemos suponer que el salmo es un cántico de oración que fue presentado como formulario a un enfermo; evidentemente, después de su curación (cf. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament. Untersuchugen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, BWANT V, 19 [1973]; allí podrán verse más detalles sobre este tipo de salmos). La declaración divina que leemos en los v. 14-16, podría haber sido recibida por el cantor del salmo y presentada a su vez por éste, con fines de ejemplaridad, a otras personas que buscan ayuda (cf. *infra*, el comentario a los v. 14-16). Las palabras divinas, ciertamente, no son un «ropaje poético» (en contra de F. Nötscher).

Entre la variedad de concepciones diferentes del Sal 91, mencionaremos aquí las interpretaciones de S. Mowinckel y H. Schmidt, que son interesantes desde el punto de vista de la historia de las formas. S. Mowinckel entiende el Sal 91 como el fragmento de una liturgia de curación de enfermos. Considera posible que el salmo haya ido precedido por un cántico de lamentación (cf. *PsStud* III, 102ss). Por desgracia, la interpretación de los detalles, en la tesis de Mowinckel, es bastante imprecisa. El cántico se asigna al formulario de un ejercicio de piedad a disposición de quien lo necesitara, y pierde entonces el verdadero

centro de su inspiración H Schmidt entiende el Sal 91 como una conversacion a la entrada del templo, y situa el cántico en las circunstancias que se reconocen tambien en los Sal 15 y 24. La sección principal, los v 3-13, se interpreta como la «contestación al saludo», dada por el sacerdote a un peregrino Los v 1s (introducidos por אשרי) irían dirigidos al sacerdote No comprendemos hasta que punto los Sal 15 y 24 representan claros paralelos con el Sal 91 S Mowinckel y H Schmidt caen, ambos, en el error de suponer con demasiada rapidez (y hasta con fantasia) una situación desde la que puedan interpretar el salmo Pero la primera tarea consiste en averiguar cuál es el lenguaje de las formas, y en compararlo en cuanto a sus elementos tópicos y típicos con otros salmos

La fecha de composición del salmo será difícil fijarla con alguna exactitud No tenemos claves para esclarecer la cuestion sobre cuando penetraron los elementos de la poesía didáctica en la descripción narrativa de la lamentacion y en la accion de gracias de personas que había hallado el favor divino en el lugar santo Es interesante el hecho de que en Lam 3 una persona se presente a si misma ante la comunidad y presente sus experiencias para que sirvan de ejemplo (cf BK XX)

Comentario

Se dirige la palabra a una persona que ha encontrado morada **1-2**
y seguridad en el ámbito de protección y asilo del santuario. סתר, que originalmente tuvo el sentido de «guarida» y «refugio», vino a significar en el lenguaje de los salmos la esfera de proteccion del santuario (cf Sal 27,5, 31,21, 61,5) Y por צל se entiende, como se ve claramente por el v 4, צל כנפיך (Sal 17,8, 36,8, 57,2, 63,8) el ámbito de seguridad bajo las alas extendidas de los querubines en el *sancta sanctorum* Allí «se refugia» (תסתירני en el Sal 17,8) el perseguido y el desgraciado Allí «mora» (cf יתלונן en el Sal 91,1, יגור y ישכן en el Sal 15,1) Es muy interesante la sinonimia de dos términos para designar a Dios, עליון y שדי, que originariamente, en el Canaán preisraelita, se habian aplicado a la deidad suprema del panteón de dioses, y que ya desde muy pronto se trasfirieron a Yahve, el «Dios Altísimo» Sobre עליון, cf Introducción § 10, 1 Acerca de שדי, cf el comentario a Sal 68,15, pero, sobre todo Gén 17,1, 28,3, 35,11 (a propósito, A Alt, *Der Gott der Vater*, en *KlSchr* I, 14s) W F Albright interpreta שדי como «Dios de la montaña», JBL 54

(1935) 173ss, y M. Wippert, como «Dios de la campiña» (haciendo referencia al nombre ugarítico *'ṯtrt šd*), ZDMG 111 (1961) 42ss (DTMAT II, 1096ss). La persona a quien se ha dirigido la palabra y se ha descrito concretamente en el v. 1, es exhortada ahora a hacer una confesión de fe, inspirada en la confianza y en la gratitud (cf. Sal 34,4). Como en Sal 18,4, el interpelado debe ensalzar a Yahvé. מחסי («refugio mío») es la forma particularmente impresionante de denominar a la esfera de protección asegurada por Yahvé mismo con su presencia (cf. Sal 62,8; 71,7; 94,22). Al interpelado se le pone en los labios la confesión de confianza. El debe hacerse consciente, de manera sumamente personal, de que ha entrado en el ámbito de la salvación. Dentro de esa esfera de protección, la persona ha de ir más allá del mero sentirse seguro en su situación y debe llegar hasta la confianza personalísima que le haga exclamar אלהי («¡mi Dios!»). Sobre el significado de אלהי, cf. O. Eissfeldt, *«Mein Gott» im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 13-16.

3-13 El lenguaje didáctico de los v. 3-13 cimienta la confesión sugerida en el v. 2. En estos versículos el salmista instruye a su interlocutor sobre el alcance y profundidad de la expresión de confianza enunciada en el v. 2. Aquí, contrariamente a lo que sucede en el Sal 34, el testimonio personal del cantor queda completamente en segundo plano, dándose paso a las exhortaciones didácticas y parenéticas. El poder salvífico de Yahvé se ilustra con declaraciones que en parte son ampulosas y audaces. El interpelado debe saber quién es Yahvé y qué es lo que hace en favor de quien busca refugio bajo su protección. Esta ilustración didáctica se expresa en términos lo más generales y amplios posible. El interpelado debe «inscribirse» de alguna manera a sí mismo, con sus sufrimientos concretos, en esa plétora de demostraciones divinas de la salvación. Los v. 3.4 describen a Yahvé como el auxiliador del perseguido. Yahvé salva de los lazos tendidos astutamente por el pajarero (sobre la imagen, cf. Sal 38,13; 124,7; G. Dalman, *AuS* VI, 329, 339). Se piensa en el insidioso perseguidor que, con funestas calumnias o maldiciones (cf. Sal 5,10; 52,4-6) pone asechanzas a un desvalido. Con las alas extendidas protege Yahvé al perseguido. Las alas de los querubines son símbolo de la esfera de protección en la que el *deus praesens* acoge al desvalido (cf. el comentario al v. 1). Sobre אברה, cf. Job 39,13; Sal 68,14; Dt 32,11. El v. 4b podría ser una adición. סֹחֵרָה («defensa») es un término que sólo aparece aquí en el antiguo testamento. Según el siríaco y en virtud del contexto, pensamos que este término significa «muro» o «defensa». Basán-

dose en su procedencia de la raíz סחר, A. A. Macintosh se decide por la traducción: «His truth is a shield and (supernatural) protection» (su verdad es escudo y protección [sobrenatural]; VT 23 [1973] 56ss).

Los v. 5.6 enumeran ahora otros horrores contra los que Yahvé protege a los que buscan amparo en la zona divina de ayuda y salvación. Se trata seguramente de poderes demoníacos (cf. H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament* [1904] 51s). El terror nocturno (פחד) lo producen monstruos, contra los que el hombre trata de protegerse angustiosamente (Cant 3,8; Eclo 29,29s). Las «flechas que vuelan de día» son los poderes perniciosos que originan las enfermedades (cf. Sal 38,3; Lam 3,13; Job 6,4); quizás se piense también en la insolación (Sal 121,6). Del v. 5 al v. 6 se observa un clímax. El v. 5 habla de los peligros de la noche y del día; el v. 6, de los daños funestos causados por las más densas tinieblas y por el ardor del mediodía. Así que el v. 6 habla de las «horas perniciosas». La peste anda vagando en medio de la noche (cf. Ex 11,4s; Is 37,36). También el ardor del mediodía es una «hora que causa estragos». H. Gunkel menciona gran número de paralelos en la historia de las religiones. Sobre los problemas para comprender el v. 6, cf. también R. Arbesmann, Traditio 14 (1958) 17ss y J. de Fraine, Bibl 40 (1959) 372ss. No obstante, siguen siendo oscuras las concepciones precisas sobre los poderes demoníacos. De todos modos, en los v. 5.6 no habrá que pensar únicamente en personificaciones poéticas (como piensa F. Nötscher), sino también en poderes demoníacos (cf. también L. Köhler, *Der hebräische Mensch* [1953] 121s). Pero dentro de la esfera de protección de Yahvé no reina ningún temor a esos poderes funestos.

En los v. 7.8 se utiliza una nueva imagen. Hay que entender bien en el significado de estas frases. יפל no introduce una oración condicional, sino que describe un suceso. Se presta a equívocos la adición posterior, אליך לא יגש, que rompe la conexión con el v. 7 y sugiere la idea de una proposición condicional. Ahora bien, el v. 7 habrá que entenderlo como un enunciado que conduce al v. 8 y que adquiere su significado por el v. 8. El salmista describe cómo caen mil hombres, más aún, diez mil hombres, alrededor del perseguido, y cómo el perseguido puede contemplar con sus propios ojos la retribución de Yahvé en esos enemigos suyos que caen a su alrededor (v. 8). Tan sólo partiendo de Sal 3,7s y 34,8 podremos interpretar adecuadamente los v. 7.8. No se habla de una preservación extraordinaria en medio de la batalla, en la que el interpelado luche formando parte de una

falange, siendo el unico en sobrevivir Esta imagen no se ajusta en absoluto a la realidad Lo vemos tambien por el v 9 Yahve es el refugio y la proteccion del perseguido Este se halla seguro junto al «Altisimo» Y por eso no le alcanza ninguna desgracia (v 10) Su morada («tienda») permanece intacta y nada le hacen las plagas

Aun fuera del ambito de proteccion del lugar santo, el poder protector de Yahve sigue actuando (v 11s) Este motivo lo encontramos, por ejemplo, en Sal 23,3s, 84,7s Lo mismo que en el Sal 34,8, se habla en este contexto de los angeles que son enviados como mensajeros de Yahve, del Altisimo (cf Sal 103,20s) Sobre el v 11, cf Gen 24,7, Tob 5-10, Mt 4,6, Heb 1,14 Por medio de esos angeles, Yahve mismo lleva a su hijo piadoso (cf Is 63,9) para que su pie no tropiece (Prov 3,23) Se le promete que ha de vencer todos los peligros y funestas amenazas (v 13) Sobre el v 13, cf Job 5,22s, Is 11,8, Eclo 39,30, TestLev 18 (τοῦ πατεῖν ἐπι τα πονηρα πνευματα), Lc 10,19 Recordaremos aquí que, en representaciones plasticas del oriente antiguo, se presenta a veces a los dioses venciendo a monstruos terribles, los dioses se yergen poniendo sus pies sobre monstruos demoniacos como sobre un pedestal Un poder asi que venza a todos los poderes tenebrosos se promete a quien se haya acogido a la protección divina[1] Con esto se llega al termino de las descripciones e ilustraciones intuitivas del poder de Yahve para salvar y proteger Pero las posibilidades de la parenesis didactica y de las promesas se superan aun con el oraculo transmitido en los v 14-16

14-16 Ahora es Yahve mismo quien habla A aquel que le quiere (cf חשק, un verbo muy familiar en el vocabulario de los circulos deuteronomistas Dt 7,7, 10,15, 21,11), Yahve esta dispuesto a salvarle Yahve esta dispuesto a responder a los clamores y las peticiones de quien deposita en el su confianza (cf v 2) Fijemonos aqui que la sentencia pronunciada por Dios hace una primera promesa de escuchar, y que esta promesa es la que anima a formular la oracion concreta A este respecto, el oraculo se situa en el mismo plano que la exhortacion del v 2 Sobre el v 15, cf Sal 50,15

En este lugar habra que hacerse de nuevo la pregunta acerca de quien es el que habla en el Sal 91 Tomamos como punto de partida el paralelismo existente entre este cantico y el Sal 34 y sospechamos que una persona piadosa que ha experimentado la ayuda de Yahve, dirige

1 «Amplissima promissio et consolatio non solum tutus eris sed ambulabis et vinces omnia mala › (Lutero WA 31 1 562 12s)

la palabra a otra persona que ha penetrado en santuario, buscando la proteccion de Yahve, y a la que aquella quiere instruir Los v 14-16 podrian ser entonces una declaracion divina, recibida ya antes por la persona agraciada por el favor divino, y que ella quiere expresar ahora a su interlocutor (como punto culminante, por decirlo asi, de sus enseñanzas encaminadas a la invitacion, el estimulo y la promesa) Sin embargo no habra que desechar por completo la posibilidad de que el Sal 91 contenga una promesa sacerdotal y una enseñanza sacerdotal Seria posible que ידע שמי («el conoce mi nombre»), en el v 14b, arrojara luz a este respecto ¿Existia una enseñanza sacerdotal sobre el poder protector y salvifico del שם en el ambito del santuario? A las personas que se acogian al asilo del templo ¿se las instruia sobre la promesa y la doctrina del שם del *deus praesens* y de su actividad salvifica? En ese caso, la promesa de escuchar, formulada en los v 14-16, seria la palabra de Yahve transmitida por conducto del sacerdote, el primer oraculo de salvacion dirigido a quien busca refugio y ayuda en Yahve Cf J Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel* ZAW 52 (1934) 81-92

Sobre v 16, cf Sal 91,15 y Chr Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947) 165s Sobre Sal 91,15 afirma lo siguiente H D Preuss «Aqui aparece como cita un oraculo recibido por un orante (עמו אנכי, 'estoy a su lado'), lo cual sorprende, porque tal promesa dificilmente se habria formulado en tercera persona El pasaje es, ademas, el unico testimonio de este uso de עמו אנכי, de manera que no debieramos tenerlo demasiado en cuenta» (H D Preuss, *ich will mit dir sein'* ZAW 80 [1968] 139-173, aqui p 151)

Finalidad

La promesa de la salvacion y de la confianza que vence al mundo, tal como se expresa en el Sal 91, se hace problematica en grado sumo por lo que se dice en Mt 4,6 y Lc 4,10 11 Pero seria un notable error querer entender el Sal 91 a partir unicamente de Mt 4,6, y eludir temerosamente la «tentacion» que supuestamente encierra en sí el salmo Finalmente, la mas atrevida de todas las declaraciones, a saber, el v 13, fue pronunciada también por Jesús mismo, como una promesa hecha a sus discipulos a quienes enviaba en mision Y, asi, partiendo de este hecho se revela verdaderamente el sentido del Sal 91, y se actualiza en su maravillosa promesa El salmo nos enseña a tener una certeza tal de la salvacion que supera todos los peligros, el salmo promete, a quien se halla protegido por el poder de Dios, una victoria que derrota a todos los enemigos y a todos los poderes demoniacos. En el nuevo testamento, buscar refugio en la esfera de protección y en el poder salvífico de Yahve encuentra su ple-

nitud en la realidad de estar ἐν Χριστῷ. En esa realidad se concede graciosamente al individuo el poder victorioso que vence al mundo (1 Jn 5,4). Allí se le promete que ninguna potestad será capaz de separarlo de Dios (Rom 8,38ss). Más aún, se promete incluso que nada mortal podrá afectar a los discípulos de Jesús (Mc 16,18).

Pero ahora habrá que distinguir claramente entre la promesa formulada con anterioridad y el hecho de querer servirse directamente de ella, bien sea utilizándola a modo de oráculo, bien sea con la conciencia de poseer un seguro privilegio. La tentación que aparece en Mt 4,6 consiste en querer seducir a Jesús para que considere su condición de Hijo de Dios (Mt 3,17; 4,6) como privilegio que le da derecho inmediato a exigir todas las promesas de Dios. Con ello se quiere convertir la promesa del Sal 91 en un recurso al servicio del tentador. Se priva así de su sentido genuino a la promesa hecha de manera inmediata y con plena autoridad. No perdamos nunca de vista esta funesta tentación. Ahora bien, como promesa hecha con plena autoridad, el Sal 91 nos enseña la *providentia specialissima* (R. Kittel) con la que Dios mira por quienes le tienen cariño y conocen su nombre (v. 14).

Las protestas que E. Hirsch alza contra Sal 91,7 se basan en una exégesis equivocada, que por desgracia se halla muy en boga (cf. E. Hirsch, *Das Alte Testament und die Predigt des Evangeliums* [1936] 6s).

Salmo 92

HIMNO AL OBRAR JUSTO DE YAHVE

Bibliografía: N. M. Sarna, *The Psalm for the Sabbath Day (Psalm 92)*: JBL 81 (1962) 155-168; H. Donner, *Ugritismen in der Psalmenforschung*: ZAW 79 (1967) 344-346.

1 **Un salmo. Un cántico para el día de sábado.**
2 **Es hermoso dar gracias a Yahvé.**
y cantar a tu nombre, ¡oh Altísimo!,
3 **proclamar por la mañana tu bondad**
y tu fidelidad por la noche.
4 Con el decacordio y con el arpa,
con el sonido de la lira.
5 Porque tú me alegras ‘’[a] con tus acciones;
con las obras de tus manos me lleno de júbilo.
6 ¡Qué grandes son[b] tus obras, oh Yahvé!
¡Profundos de verdad tus pensamientos!
7 Un hombre embrutecido no lo reconoce[c],
y un necio no lo comprende.
8 Broten los impíos como hierba
y florezcan todos los malhechores,
tan sólo para ser destruidos para siempre (así suceda)[d].
9 ¡Pero tú permaneces eternamente en la altura[e] ‘’[f]!
10 Verdaderamente[g], tus enemigos, oh Yahvé,
verdaderamente, tus enemigos perecen.
Todos los malhechores son dispersados.
11 Pero tú exaltas mi cuerno como el de un búfalo,
‘me has cubierto’[h] con aceite fresco.
12 Mi ojo mira a ‘mis calumniadores’[i],
mis oídos escuchan a mis adversarios ‘’[j].
13 El justo brota como palmera,
crece como cedro en el Líbano.
14 Los que están plantados en la casa de Yahvé,
brotan en los atrios de nuestro Dios.

15 **Aun en la vejez producen fruto,**
permanecen llenos de savia y verdes,
16 **para proclamar que Yahvé es justo,**
roca mía, y no hay injusticia en él.

5 **a** El metro 3 + 3 es tan constante en el Sal 92, que está justificada la supresión de יהוה por razones métricas.

6 **b** Sobre el perfecto que enuncia atributos en adjetivos de flexión verbal, cf. BrSynt § 41b.

7 **c** α' lee יְדַע, pero es preferible seguir el TM.

8 **d** Sobre la construcción de la frase, cf. Job 27,14.

9 **e** El G, con ὕψιστος, apunta hacia la lectura hebrea מְרֹמָם, pero podemos conservar perfectamente el hebreo מרום del TM como acusativo locativo.

f Como en el v. 5, habrá que suprimir יהוה por razones métricas.

10 **g** כי, entendido como interjección deíctica, refuerza el demostrativo הנה (cf., a propósito, los paralelos ugaríticos citados en el «Comentario»).

11 **h** בלל es un término relacionado con los sacrificios. En Lev 2,4 vemos que se «derrama» aceite sobre la torta ofrecida en oblación. No puede documentarse un significado pasivo. Según S y T es preferible leer en hebreo בַּלֹּתַנִי: «me has cubierto».

12 **i** שור en el sentido adecuado al contexto y que es evidente por las traducciones, no puede documentarse en ninguna otra parte del antiguo testamento. Con G, σ', san Jerónimo, ϑ', S y T, es preferible leer בשׁוֹרְרָי.

j El versículo está sobrecargado. Habrá que suprimir seguramente מרעים, por considerarlo una adición.

Forma

En su forma textual, el Sal 92 se ha conservado bien. El metro es regular: 3 + 3. El v. 9 debe leerse juntamente con el 8b. El v. 10 es trimembre (3 + 3 + 3); se trata aquí de un fragmento de verso muy antiguo, que aparece ya en Ugarit (cf. *infra*, «Comentario»).

En el salmo aparecen varios datos relativos a la forma. Pero lo mejor será partir de la observación de que, en los v. 2-4, destaca la «fórmula de *todá*, estructurada como un himno» y que

marca el carácter del Sal 92. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 202. Cf. también H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2. Sobre תודה, cf. Introducción § 6, 2, Iγ. Podríamos hablar de un «himno de acción de gracias», que, introducido por los v. 2-4, tiene su verdadero tema central en los v. 5-16. Pero hay que tener en cuenta que se escuchan también elementos del cántico de oración (תפלה), y que en el tema central se hallan entretejidos conceptos y expresiones característicos de la poesía didáctica (cf. v. 7). Sobre la poesía didáctica, cf. Introducción § 6, 5.

Marco

El cantor del salmo ha experimentado la intervención clemente de Yahvé en su vida (v. 3); Yahvé dispersó a los enemigos del perseguido (v. 10.12). Tal es la situación. Que el salmista estuviera enfermo y ahora se halle curado (como piensa H. Schmidt) es una idea que no aparece enunciada con claridad en ningún versículo. El salmista se encuentra en el lugar de la תודה. Ensalza a Yahvé por la maravillosa salvación de su vida. Sin embargo, en relación con esto surgen extensos problemas. Evidentemente, el perseguido tuvo que aguardar durante bastante tiempo la intervención de Yahvé. Se preguntaba si era justa la manera de obrar de Yahvé. En el trasfondo del Sal 92 hay también tentaciones y preguntas, como las que se escuchan en los Sal 37; 49 y 73. Pero ahora han quedado superadas todas las dudas. R. Kittel afirma que el Sal 92 es una «justificación, en estilo híminico, del obrar justo de Dios». Esto nos permitirá reconocer el sello característico del salmo. En la תודה predominan los elementos hímnicos, porque todo el salmo está impregnado de la tendencia de una «doxología de juicio» (cf., a propósito, F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*: ZAW 47 [1929] 45ss). Se ensalza la justicia de Dios. Su actuación es irreprochable (v. 16).

Es difícil averiguar la fecha de composición del salmo. Muchas cosas hablan en favor de una época tardía (con posterioridad al destierro).

Comentario

Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. Sobre שיר, cf. Intro- 1
ducción § 4, n.º 1. En la práctica cultual tardía, el Sal 92 fue un

«salmo de sábado». Sobre el contexto original del cántico, esta observación tardía no nos dice nada. Sobre la aplicación secundaria del salmo, cf. C. K. Barrett, *Die Umwelt des Neuen Testaments* (1959) 164; N. M. Sarna, JBL 81 (1962) 155ss.

2-4 Al cantor le agrada cantar y tocar instrumentos para alabar «a Yahvé». Dar gracias a Dios (להדות) es para él una satisfacción estética y una delicia. Sobre עליון como manera de denominar a Dios en boga en la tradición cultual de Jerusalén, cf. Introducción § 10, 1. El שם del עליון es «Yahvé», y con ello se hace referencia a la identificación que hace de sí mismo el *deus praesens* en el lugar del culto (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 36s). El cántico de alabanza debe resonar constantemente (v. 3, cf. Sal 34,2): a la mañana y durante la noche. La mañana es el momento en que se ofrece el sacrificio matutino (Sal 5,4), y es también la hora en que Yahvé concede benignamente su gracia (cf. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Sobre el cántico de alabanza durante la noche cf. Sal 134,1. Acerca de חסד, cf. el comentario a Sal 5,5-8. El himno de acción de gracias se canta con acompañamiento de música instrumental (cf. el comentario de Sal 33,2).

5-16 Con el כי causativo comienza el verdadero tema principal, una vez que se han cantado los versículos introductorios (v. 2-4). Sobre este כי hímnico, cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2, 18. El motivo y la causa del cántico entonado con alegría son las «obras de Yahvé» (v. 5). Claro que aquí no se piensa ni en las obras de la creación divina ni en las acciones de Yahvé realizadas durante la historia de Israel. Como se ve claramente por los versículos siguientes, el salmista alaba sobre todo la recta y justa actuación de Yahvé en Israel. Los רשעים son aniquilados; el צדיק es salvado y vive en el misterio de la comunión con Dios. Por esas acciones de Yahvé se regocija el salmista. Con la expresión de asombro (מה, v. 6) se acentúa a menudo la grandeza de las obras (cf. Sal 77,12s; 104,24; 106,2; 111,2) y la profundidad de los pensamientos de Dios (cf. Sal 40,6; 139,17; Is 55,8). Un איש־בער (v. 7), un hombre embrutecido y semejante a las bestias, no es capaz de reconocer las acciones y los pensamientos de Yahvé (cf. Sal 49,11; 73,22; 94,8; Prov 12,1; 30,2). En este punto vemos que entran en el salmo imágenes y conceptos de la poesía sapiencial. Ahora bien, el צדיק es el sabio e inteligente (חכם) que conoce los pensamientos de Dios, porque ha experimentado sus acciones, sus obras. No se piensa en la penetración especulativa en los misterios divinos, ni tampoco en la confiada conciencia

de sus privilegios que pudiera tener el «justo», como caricaturiza B. Duhm, por ejemplo.

Por las obras y por la clemente intervención de su Dios (v. 3), el cantor del salmo tiene ahora una visión nueva de la suerte de los רשעים. Aunque broten y florezcan, es decir, aunque con su prosperidad signifiquen una grave tentación para el oprimido y el pobre, no vivirán más que para ser aniquilados para siempre (v. 8). Por tanto, su vida se halla bajo el signo de un veredicto «escatológico» de juicio y muerte (cf. el comentario a Sal 73,17ss). La exclamación hímnica del v. 9 realza y acentúa la eternidad, inmutabilidad y soberanía de Yahvé. En relación con la *iustificatio Dei*, este versículo doxológico tiene particular importancia (cf. el comentario al v. 16). Sobre los motivos hímnicos del v. 9, cf. Sal 9,8; 10,16; 11,4; 14,2; 68,34; 93,2s; 102,13 y *passim*.

En el v. 10 se ve un elemento tomado de una tradición más antigua. En el texto ugarítico III AB; A 8s se dice: *ht 'ibk b'lm, ht 'ibk tmḫṣ, ht tṣmt ṣrtk* (cf., a propósito, W. Baumgartner, *Ras Schamra und das Atle Testament*: ThR 13 [1941] 8). Se transfirió a Yahvé un fragmento de la jubilosa liturgia de triunfo en honor del victorioso *b'l*, y se utilizó ese fragmento para ensalzar el poder de Yahvé sobre todos sus enemigos. En ese fragmento se presenta a los רשעים (v. 8) como los enemigos de Yahvé, como poderes caóticos que se rebelan contra el poder y el orden establecido por Dios. H. Donner, que insiste con razón en que la referencia a los «ugaritismos» sigue estando sometida a estricto control filológico y no deja margen a vagas asociaciones, no ve en el v. 10 una comparación que tenga que ver con la sustancia del enunciado; él opina que se trata únicamente de «palabras de sonido semejante» (H. Donner, ZAW 79 [1967] 346; cf. p. 345).

Como es habitual en una תודה, el cantor ensalza ahora el acontecimiento de su salvación: en los v. 11s se dice que Yahvé exaltó el «cuerno» del oprimido y tentado. Esto quiere decir que restauró su energía vital. El «cuerno» es símbolo de la fuerza: 1 Sam 2,1; Sal 75,5s; 89,18; 148,14; Lc 1,69. No sabemos a qué clase de animal salvaje se hace referencia con la palabra ראים (cf. Dt 33,17; Sal 22,22). El G piensa en el μονοκέρατος, el unicornio. ¿Se habla del buey salvaje? Cf. G. Dalman, *AuS* VI, 167s. No está claro tampoco si lo de cubrir con aceite fresco es una imagen o se refiere a un acto ritual. El aceite, de todos modos, es símbolo de gozo festivo (cf. Sal 23,5; 45,8; 133,2). De Is 61,3 podríamos deducir que, después de tiempos de desgracia y lamentación, la unción con aceite iniciaba un tiempo de alegría; podría tratarse, por tanto, de un acto cultual. Por lo demás,

H. Schmidt, que pretende ver en el orante a una persona que ha sido sanada de una enfermedad, piensa en una unción para restablecer la salud (cf. Mc 6,13; Sant 5,14); pero esta idea, seguramente, induce a error. La exaltación del orante y cantor tiene su correspondencia en la victoria visible sobre los רשעים, que en el v. 12 son designados como «calumniadores» y «adversarios» del צדיק. Sobre las afirmaciones de los salmos acerca de los «enemigos del individuo», cf. Introducción § 10, 4. En el antiguo testamento la bondad de Yahvé se muestra plenamente en este mundo. A propósito de הביט ב, cf. ראה ב en Sal 22,18; 37,34; 54,9. En la victoria sobre sus enemigos el salmista ve la eficacia de la salvación.

La presentación en blanco y negro que se ve en los v. 8.13 corresponde a la fe en la צדקה divina (cf. el comentario al Sal 1). Mientras que el רשע se parece a la hierba, que florece y es destruida (cf. Sal 90,5s), la existencia del צדיק es como la del árbol de verde follaje que se eleva majestuoso (cf. Sal 1,3; Jer 17,8; SalSl 14,3s). El *tertium comparationis* en la comparación es la sólida firmeza, el verdor imperecedero y la altura a que se eleva el árbol. Cf. G. Dalman, *AuS* VII, 33s; sobre el cedro del Líbano, cf. Sal 37,35.

Los צדיקים se hallan plantados como árboles en el recinto del santuario (v. 14; cf. Sal 52,10; Is 61,3). Se parecen a los árboles que se alzaban evidentemente en los atrios del templo. Todavía hoy crecen cipreses y olivos en el recinto sagrado de la Cúpula de la Roca (*Qubbet es-Sakhra*). En el ritual festivo egipcio se plantaban árboles en presencia de la divinidad (H. Kees, *Der Gotterglaube im alten Ägypten* [1941] 96). El enunciado del v. 14 quiere acentuar el hecho de estar enraizado, de permanecer constantemente y de tener comunión de vida con el *deus praesens* (cf. Sal 23,6; 27,4; 41,13; 61,5). Mientras que los רשעים son destruidos para siempre (v. 8), los צדיקים se hallan enraizados en Yahvé, y aun en la vejez están llenos de savia y producen fruto (cf. Sal 1,3; 23,6). Proclaman (como צדיקים) con su existencia y su testimonio que Yahvé es ישר (v. 16). Son testigos de la gracia y condescendencia de Yahvé, que le hacen inclinarse con su favor hacia los «pobres» (v. 3). Y son testigos por excelencia de las acciones justas de Yahvé, acciones que son acordes con el pacto. H. Gunkel ve que en el v. 16 destaca claramente el «pensamiento de la teodicea». Pero es preferible comenzar por una comprensión adecuada de los enunciados hímnicos acerca de la *iustificatio Dei* (cf. Sal 51,6), de la «doxología de juicio» (F. Horst). El cantor sigue diciendo: Aunque los רשעים «florezcan»

durante mucho tiempo (v. 8) y el צדיק tenga que soportar tentaciones y persecución (v. 12), no hay en Yahvé «injusticia alguna» (cf. Sal 73,1)[1]. Sobre esta conclusión, cf. Sal 7,18; 13,6; 18,50; 21,14; 30,13; 73,28 y *passim*.

Finalidad

El himno de acción de gracias que es el Sal 92 tiende a ser una «doxología de juicio». *Deum iustificare* (Lutero), tal es su finalidad. La alabanza brota de la experiencia de ver cómo Dios se inclina con bondad hacia el perseguido y el tentado. Los pensamientos de quien tiene su trono en las alturas (v. 9) se reconocen por la intervención clemente de Dios. El salmista no presenta una «teoría de la retribución», un dogma desarrollado especulativamente. Sino que su testimonio está enraizado en la תודה (v. 2), en la gratitud por la salvación experimentada (v. 11) y en el triunfo obtenido sobre los perseguidores (v. 12). Su propia condición la entiende el צדיק exclusivamente por el hecho de estar enraizado en el ámbito de la salvación de Yahvé, en el santuario. La caricatura del «justo» que se siente a sí mismo superior, y que aparece en algunos comentarios, no corresponde a los enunciados de los v. 13ss. No es así como el cantor presenta sus pensamientos. Con su vida y con su cántico da testimonio de lo infalible que es la actuación de Dios (cf. Ap 15,3; 16,5.7). En relación con ello, es muy interesante que la comprensión de la insondable profundidad y bondad de los pensamientos y de las acciones de Dios se atribuya a que Yahvé, con sus obras, ha hecho que el cantor y orante «se llene de gozo». Se siente conmovido. Todos sus sentidos se abren al júbilo por las obras de Dios (v. 5). Esta visión carismática está en vivo contraste con la conducta rígida y cerrada de los insensatos (v. 7). Más aún: nos hace ver lo intensa que es la oposición de los enemigos y lo valiosa que es la seguridad de hallarse protegido en la esfera de la salvación de Yahvé. La alabanza de Dios llena los días y las noches; esa alabanza se ha convertido en el contenido esencial de la vida.

1. «Clausula haec apertissime confirmat, in hoc totum esse prophetam, ut in rebus turbulentis compositum animi statum retineant fideles: et quamvis se duriter et aspere tractari videant, reprobos vero potiri opibus ac imperiis, vegetos esse, affluere deliciis et honoribus: patienter exspectent, dum opportune discussis tenebris lucidum et distinctum ordinem Deus restituat. Nominatim dicit, ad annuntiandum quod rectus sit» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, sobre Sal 92,16).

YAHVE COMO REY SOBRE LAS AGUAS EMBRAVECIDAS

Bibliografía. S Movinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie* (1922); H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes zum Fest der Jahreswende im alten Israel* (1927); O. Eissfeldt, *Jahwe als Konig*: ZAW 46 (1928) 81-105 (= *KlSchr* I, 172-193); N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival* (1947); H -J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes in Alten Testament*, BHT 13 (1951) (aquí puede hallarse más bibliografía sobre el «reinado de Yahvé»), H. G. Jefferson, *Psalm 93* JBL 71 (1952) 155-160; H Gross, *Lasst sich in den Psalmen ein 'Thronbesteigungsfest Gottes' nachweisen?*: Trierer ThZ (1956) 24-40; J Gray, *The Hebrew Conception of Kingship of God*: VT 6 (1956) 268-285; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Agypten, Ugarit und Israel*, ZAWBeih 78 (1959), A. S. Kapelrud, *Nochmals* Jahwa mālāk. VT 13 (1963) 229-231; J. D. Watts, Jahweh Mālak *Psalms*: ThZ 21 (1965) 341-348; E. Lipiński, *La royauté de Yahwé dans la poésie et le culte de l'ancien Israel* (1965); J. D. S. Shenkel, *An Interpretation of Psalm 93,5* Bibl 46 (1965) 401-416; A. Gelston, *A Note on* יהוה מלך: VT 16 (1966) 507-512, P. R Ackroyd, *Some Notes on the Psalms*: JTS NS 17 (1966) 392-399; J H Eaton, *Some Questions of Philology and Exegesis in the Psalms*: JTS 19 (1968) 603-609; J. H Ulrich sen., JHWH MALAK. *Einige sprachliche Beobachtungen*: VT 27 (1977) 361-364.

1 [a]¡Yahvé es rey, vestido está de majestad;
sí, Yahvé se ha vestido, se ha ceñido con poder!
De verdad[b], la tierra fue establecida[c] firmemente
para que no vacile;
2 ¡firme está tu trono desde antiguo,
desde la eternidad eres tú, oh 'Dios'[d]!
3 Alzaron torrentes, oh Yahvé,
alzaron torrentes su bramido;
alzan[e] torrentes su rugido.
4 ¡Sobre el bramido[f] de aguas poderosas,
más terrible que la rompiente del mar[g],
glorioso en las alturas es Yahvé!

5 ¡**Tus testimonios son muy seguros,**
la santidad corresponde a tu casa,
oh Yahvé, por todos los tiempos!

1 **a** El G tiene el título: Εἰς τὴν ἡμέραν τοῦ προσαββάτου ὅτε κατῴκισται ἡ γῆ· αἶνος ᾠδῆς τῷ Δαυιδ.

b אף acentúa aquí en sentido afirmativo la realidad del acontecimiento.

c G, san Jerónimo, S y T señalan hacia תכן («él consolidó»; cf. Sal 75,4); pero será preferible seguir al TM.

2 **d** En el Sal 93 hay que reconstruir el metro 3 + 3 + 3. Por este motivo, debido a razones métricas, hay que admitir el complemento אל según aparece en T.

3 **e** El cambio de tiempo verbal que observamos en el TM, no debemos pasarlo por alto ni suprimirlo mediante una corrección. El cantor tiende a una actualización de lo que sucedió al principio de los tiempos (cf. *infra*, «Comentario»).

4 **f** La traducción es un intento de verter adecuadamente el comparativo מן, teniendo en cuenta la expresión במרום.

g Sobre la posición del atributo adjetival, cf. BrSynt § 58. La enmienda אדיר ממשברי־ים, que se ha hecho con frecuencia, no es absolutamente imprescindible (cf. C. Brockelmann).

Forma

El Sal 93, conciso, vigoroso y pujante en sus repeticiones, muestra una clara organización métrica. Comienza (v. 1a) con el metro 4 + 4, en el que la exclamación יהוה מלך con dos acentos produce el efecto de que cadencias binarias, ordenadas la una a la otra intermitentemente, determinan la imagen total del versículo. Con el v. 1b comienzan luego las estructuras trimembres, que deben leerse con arreglo al metro 3 + 3 + 3. Habrá que aducir aquí como paralelo Sal 24,7ss. También en el Sal 24 (aunque ordenadas, en este caso, de otra manera) aparecen expresivas repeticiones (cf. también Sal 22,5).

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza («himnos»). Cf. Introducción § 6, 1. La temática permite hacer una determinación más precisa, porque en el Salterio puede identificarse un grupo de cánticos de alabanza en el que el reinado de Yahvé constituye el verdadero objeto de la glorificación y de la alabanza. Por ello, habrá que introducir la denominación de

«himnos en honor de Yahvé como rey», denominación que marca un tema específico. Cf. Introducción § 6, 1, IIβ. A la categoría determinada por este tema pertenecen los Sal 45; 93; 96; 97; 98 y 99. No debemos admitir los elementos escatológicos que H. Gunkel pretende hallar en el Sal 93, a menos que en cada caso concreto se especifique lo que significa el concepto «escatológico» y cómo se aplica este concepto en el antiguo testamento. Juntamente con la cuestión acerca del «Marco» (*Sitz im Leben*), habrá que dilucidar las conexiones y antecedentes que son esenciales para la comprensión del salmo.

Marco

El estudio del Sal 93 se halla dominado recientemente por la problemática mítico-cultual planteada por S. Mowinckel. יהוה מלך: esta exclamación que se halla al comienzo del salmo se ha entendido en la mayoría de los casos como la «exclamación de entronización» y se ha traducido por «Yahvé ha llegado a ser rey». Con ello se asignó todo el cántico al acto cultual de la «fiesta de la entronización de Yahvé» (cf. S. Mowinckel, H. Schmidt, etc.). H. Gunkel recogió esta tesis básica, pero proyectó todo el proceso sobre el fin de los tiempos, considerándolo como la «entronización escatológica de Dios». La «lucha contra el caos», en el Sal 93, se contempla como elemento importante del proceso mítico-cultual. Así como Marduk, en la fiesta babilónica de año nuevo, es celebrado como el vencedor en la lucha contra las aguas caóticas primordiales, así también en la «fiesta israelita de año nuevo» se celebraría a Yahvé como «rey» y «vencedor del caos» —en conexión con la gran entronización cultual—. Pero, por de pronto, se discute que las palabras יהוה מלך puedan traducirse como fórmula de entronización. Hay muchos argumentos que hablan en favor de que la exclamación que se halla al comienzo del salmo, debe traducirse por «Yahvé es rey» (cf. *infra*, «Comentario»). Y luego surge de nuevo la pregunta sobre el *Sitz im Leben* cultual del cántico. ¿Cuándo? ¿en qué ocasión se cantaban los «himnos en honor de Yahvé como rey»? Algunas referencias pueden verse en Sal 95,6; 96,9; 99,5. De esos versículos se desprende que, a continuación inmediata de la «entrada procesional» de la comunidad en el templo para celebrar el culto (cf. בית en el v. 5), tenía lugar una postración (*proskynesis*) ante el Dios de Israel, adorado como rey. Sobre la denominación de Yahvé como «rey», cf. Introducción § 10, 1. Sobre la entrada

procesional para la fiesta, cf. el comentario al Sal 24 y al Sal 132. Mucho habla en favor de que la «entrada procesional» y la «postración» ante el «rey» Yahvé formaban parte del culto de la fiesta de los Tabernáculos (cf. Zac 14,16). Y entonces se comprende también por qué, en Sal 93,5, se alude con la expresión עדות («testimonios») a la ley de Dios. La expresión cultual de la ley de Dios tiene sus raíces desde tiempos antiguos en la fiesta israelita de otoño, en la fiesta de los Tabernáculos (cf. Dt 31, 10ss; A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *KlSchr* I, 327ss). Por lo demás, en Sal 99,4.6ss se halla atestiguada también la conexión entre el «reinado de Yahvé» y la «ley de Dios». Con todas estas referencias a la posible situación cultual del Sal 93, queda descartada la hipótesis de que el *Sitz im Leben* de este salmo fuera una «fiesta de entronización de Yahvé». Sobre la problemática, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [²1962] 239ss). Tendremos que partir ahora de una fiesta celebrada en Jerusalén, de una fiesta que se ajuste a las premisas indicadas. En Jerusalén es donde tiene sus raíces la tradición acerca del reinado de Yahvé.

Difícilmente nos equivocaremos, si fechamos la composición del Sal 93 en los primeros tiempos de la monarquía. Arcaicas son las tradiciones; arcaicas también las imágenes. G y san Jerónimo, pero también el Talmud y la Misná, nos dan a conocer que, en el culto judío (de tiempos posteriores), el Sal 93 se cantaba en el día de «pre-sábado», en el viernes. En consonancia con ello está la hipótesis, muy desarrollada, de N. H. Snaith, según la cual los «salmos en honor de Yahvé como rey» son propiamente «salmos de sábado» (*The Jewish New Year Festival*, 81ss).

Comentario

1a La traducción de la fórmula inicial יהוה מלך por «Yahvé es rey» necesita ante todo ser probada claramente, porque esta traducción está en pugna con una concepción que en tiempos recientes viene gozando de gran aceptación. 1. En primer lugar, hay que tener en cuenta el orden de las palabras. La proposición verbal מלך יהוה se refiere a un acontecimiento muy vivo y movido, a la terminación del acto de entronización (cf. 1 Re 1,11; Sal 47,9; Is 52,7); en cambio, la proposición que enuncia un estado, יהוה מלך, describe una condición inmutable del ser (cf. 1 Re 1,18; Sal 93,1; 96,10; 97,1; 99,1). En contra de esta explicación sintáctica se podría objetar: a) La sucesión de las palabras יהוה מלך, como enunciado de un estado del ser, no

debe contrastarse con la proposición verbal מלך יהוה, porque el hecho de que preceda יהוה no tendría más sentido que el de dar una particular acentuación: «*Yahvé* ha llegado a ser rey». b) De hecho, G —así podría seguir argumentándose— con su traducción ἐβασίλευσεν apoyaría la traducción «...ha llegado a ser rey».

Contra esta objeción se dirige el segundo argumento: 2. La idea de una entronización (cultual) real de Yahvé queda descartada por el contexto del Sal 93, con aquella declaración: «¡Firme está tu trono desde antiguo, desde la eternidad eres tú, oh Dios!». Aquí se acentúa con énfasis la condición inmutable y eterna de Yahvé como rey. En consonancia con este hecho se hallan las siguientes afirmaciones del Salterio: Sal 9,8; 10,16; 29,10; 145,13; 146,10. Ahora bien, el G ofrece una traducción literal de מלך cuyo sentido no debemos sobreestimar, porque la expresión de los tiempos verbales en griego se ajusta a diferentes categorías que en las lenguas semíticas. El perfecto hebreo מלך se aproxima más bien al significado del permansivo acádico, que debe diferenciarse del pretérito (A. Ungnad, *Grammatik des Akkadischen* [³1949] § 30). 3. La idea de la entronización, con arreglo a la traducción de «Yahvé ha llegado a ser rey», conduce a la consecuencia, expresada claramente por H. Schmidt (sobre el Sal 47), de que Yahvé está sometido al mito del ritmo cíclico de la naturaleza, y de que «pierde realmente durante algún tiempo» su condición de rey. Sin embargo, para tal concepción que constituye un grave ataque a la fe veterotestamentaria en Dios, no puede hallarse prueba alguna en todo el antiguo testamento. Así que habrá que tomar como punto de partida la traducción de «Yahvé es rey». Sobre este punto de vista, cf. también A. Gelston, VT 16 (1966) 507ss, donde el citado especialista expresa su opinión de que, siempre que precede el verbo, hay que entender la fórmula en sentido enfático: «¡Yahvé y nadie más es rey!». En el acto cultual de la postración (*proskynesis*; cf. «Marco») se glorifica a Yahvé como al rey que tiene su trono en el templo (sobre el Arca: 1 Sam 4,4; Jer 3,16s). Acerca del sentido de la designación de Yahvé como rey, cf. Introducción § 10, 1. La descripción es visionaria (cf. Is 6). Ceñido de soberana majestad (גאות, cf. Is 26,10) y de «poder» (עז): así es como la comunidad reunida para la fiesta contempla al Dios-rey. Sobre la imagen de «estar revestido» y «armado», cf. Sal 104,1s; Is 11,5; 51,9; 59,17; Ef 6,14ss.

En la mitología de Mesopotamia, Siria y Palestina hay una 1b-4
antiquísima tradición cultual de que el Dios-rey, en su condición

de «Dios Altísimo» (אל־עליון), es el Creador y el Señor del mundo (cf. Introducción §10, 1). Esta tradición aparece también claramente en los salmos (Sal 24,1ss; 95,3ss; 96,5.10; 97,9). Por tanto, del v. 1b habrá que deducir la idea de que Yahvé «consolidó» firmemente la tierra para que ésta no vacilara. Esta «consolidación» es propiamente el acto de la creación. En los tiempos más remotos, en la era que precedió a la creación, la tierra «vacilaba» bajo los embates de las rebeldes olas del caos que lo llenaban todo (cf. v. 3; Sal 46,3ss; 75,4; 96,10). Estas sacudidas siguen constituyendo continuamente una amenaza para la existencia del mundo, como puede verse por los frecuentes terremotos que se producen en la región siro-cananea. Pero he aquí el hecho que se celebra hímnicamente: Gracias al Dios-rey Yahvé, que reina eterna e inmutablemente (v. 2), el mundo ha quedado firmemente consolidado en sus fundamentos. Sobre תבל («tierra»), cf. el comentario a Sal 24,1. El reinado eterno de Yahvé es la garantía de que la tierra no va a estar sometida ya a temblores (que retornan cíclicamente) o a catástrofes cósmicas. Sobre la glorificación del trono de Dios, cf. Sal 45,7; 89,5.30 y, principalmente, Sal 47,9; 97,2. מאז («desde antiguo») y מעולם («desde la eternidad») apuntan hacia los tiempos más remotos. עולם no significa una eternidad que, por ser atemporal, sea inmutable, sino —como lo indica también מאז— el tiempo más remoto, tanto con respecto al pasado como al futuro. ¿Qué sucedió en los tiempos más remotos? De eso nos habla el v. 3. Las aguas del caos (נהרות) se alzaron contra el Dios-creador. Aquí aparecen imágenes míticas de la lucha contra los dragones y el caos (cf. H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* [1894] 106ss). Ahora bien, las imágenes, como haremos ver en seguida, no apuntan hacia Mesopotamia, sino al espacio siro-cananeo según aparece representado en los documentos de Ras Shamra. Sobre el poder tan estremecedor de las aguas primordiales, cf. Ex 15,10. El v. 3b pasa a hablar del tiempo presente y ve cómo siguen actuando las fuerzas destructivas y rebeldes (cf. Sal 46,3ss). Del texto no se puede deducir que aquí se piense también en los ataques de las naciones, que irrumpan caóticamente, como vemos por ejemplo en Is 17,12ss. Tampoco se habla en absoluto de una «lucha primordial de Dios» (como piensa H. Schmidt). Sino que en el v. 4 se afirma: Con soberana perfección de poder, Yahvé tiene su trono en las alturas, por encima de las poderosas fuerzas del caos. Se han suprimido por completo las descripciones míticas de la lucha contra el caos. Ahí está precisamente la característica del Sal 93. Y, así, la representación de los poderes destructores embravecidos se halla encerrada, por decir-

lo así, entre paréntesis al recalcarse los hechos de que: Yahvé es rey; ha consolidado la tierra (v 1); y con soberana majestad Yahvé tiene su trono en las alturas (v. 4) Sobre מרום («alturas»), cf Sal 7,8, 68,19, 144,7 אדיר («glorioso») lo entiende Eaton —refiriéndose al correspondiente término ugarítico— «as a title 'their Majestics'» (J H Eaton, JTS NS 19 [1968] 603ss). Echando ahora una mirada retrospectiva a los versículos comentados, afirmaremos que es sumamente interesante la «cosmovisión» (*Weltbild*) que el antiguo testamento comparte con los países de su entorno en el oriente antiguo· «Los ámbitos desordenados del caos.. no quedaron eliminados por la creación, sino que (ahora envuelven) incesantemente al mundo ordenado Eso implica al mismo tiempo una constante amenaza. » (S. Morenz, *Ägyptische Religion* [1960] 176s) Con tanto mayor vigor resalta así en el Sal 93 la acción de Yahvé

En las excavaciones de la antigua Ugarit se hallaron documentos que nos dan a conocer una version siríaca de la lucha contra el caos Baal lucha contra sus enemigos y asciende al trono real Asume el poder como monarca Aqui se refleja la entronizacion mitica de Marduk, que hasta entonces se conocía unicamente por el poema babilónico *Enûma eliš* Claro está que la lucha contra el caos se situa ahora en las coordenadas específicas de las tradiciones cultuales siro-cananeas En III AB V 1-6 de los textos de Ras Shamra encontramos el siguiente pasaje sumamente revelador

yiḫd b'l bn aṯrt
rbm ymḫs bktp
dkym ymḫs bsmd
shr mt ymsi lars
[ ]s lksi mlkh
[ ] lkhṯ drk[t]h

Con *dkym* se arroja luz sobre דכים en Sal 93,3 A los «poderosos» (*rbm*), es decir, a los «hijos de Atirat», los golpea *b'l* en el hombro, «su bramido [de ellos] lo golpea el con el bastón» En esta lucha cae la deidad Mot (*mt*), y *b'l* —así podemos deducirlo claramente del fragmento de texto, que se halla muy dañado— asciende al trono de su reino (*lksi mlkh*), toma posesion del «sitial de su realeza» Sucesos mitológicos de esta indole constituyen el trasfondo de las imágenes que aparecen en el Sal 93 Así, por ejemplo, *nhrm* es un término típicamente ugarítico para designar al mar caótico Pero sería un error trasponer sin más esta secuencia mitico-dramática al mundo del antiguo testamento en la forma de una «fiesta de entronización de Yahve» Es verdad que los textos del antiguo testamento participan en el uso de las expresiones, las imagenes y los conceptos miticos Pero el centro de los enunciados es esencialmente diferente Sobre el texto ugaritico, cf C H Gordon, *Ugaritic*

Handbook (1947) II, 139 Bibliografia A J Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites*, Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen Afdeeling Letterkunde NR XIX (1918), O Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, en *Studia Orientalia Ioanni Pedersen* (1958) 76-84, J Gray, VT 6 (1956) 268ss, O Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Agypten, Ugarit und Israel*, ZAWBeih 78 (1959), J D Shenkel, Bibl 46 (1965) 401ss Para esclarecer las relaciones entre el Sal 93 y el texto ugaritico, cf H Donner, *Ugaritismen in der Psalmenforschung* ZAW 79 (1967) 346-350, 349s

5 En el v 5 el himno indica únicamente, con un enunciado conciso, que —en relación con la tradición de la fiesta— la ley divina aparece como «muy segura» y fiable, y que el templo, lugar de la *proskynesis*, está caracterizado por la santidad עדות («testimonios») no se refiere ciertamente a «profecías» (como piensa H Gunkel), sino que este concepto característico debe entenderse en el sentido que le dan Sal 19,8 y Sal 119 En la tradicion cultual de la fiesta de los Tabernáculos, la ley divina tiene desde tiempos antiguos su lugar firme (cf *supra*, «Marco»)

Finalidad

El himno proclama a Yahvé como rey y señor del mundo entero El poder soberano del Creador y Señor del mundo es inmutable y eterno La firme estabilidad de la tierra se halla asegurada gracias a este poder Todos los poderes del caos, que acechan al mundo y que, en su imponente poder, son descritos con mucho relieve por el salmista, se vienen abajo ante Dios, sumamente excelso y encumbrado sobre todo el mundo Esos poderes no constituyen ningún peligro para el mundo, porque éste pertenece a Yahvé

Como en el Sal 19, el himno a la creación divina se concreta en el v 5 El rey eterno y encumbrado por encima del mundo ha revelado unos עדות, que son sumamente seguros y fiables Gracias a esos עדות Israel conoce perfectamente la fidelidad divina que abraza a toda la tierra Pero, sobre todo, en esos עדות el Dios que tiene su trono en las alturas desde los tiempos más remotos se acerca al hombre y conduce y sustenta su existencia (cf Sal 19B, Sal 119) En el templo, el Señor y rey del universo es el *Deus praesens*, que es honrado y adorado en santidad

Salmo 94

«¡OH DIOS DE LA VENGANZA, MANIFIESTATE!»

Bibliografía: A. Allgeier, *Psalm 93 (94) 20. Eine auslegungs- und bedeutungsgeschichtlicher Beitrag*, en *Festschrift fur A Bertholet* (1950) 15-28; K Koch, *Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?*: ZThK 52 (1955) 1ss; A. Maillot, *La justice contre la justice (Ps 94)*: BiViChr 79 (1968) 54-57, F. de Meyer, *La sagesse psalmique et le Psaume 94*: Bijdr. 42 (1981) 22-45, P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 94*· BN 9/24 (1984) 44-72.

1 ¡Oh Dios de la venganza, oh Yahvé,
oh Dios de la venganza, manifiéstate[a]!
2 ¡Alzate, oh juez de la tierra,
da a los soberbios lo que merecen por sus obras!
3 ¿Hasta cuándo los malvados, oh Yahvé,
hasta cuándo se regocijarán los malvados?
4 Dicen despropósitos, [b]hablan desvergonzadamente,
todos los malhechores se jactan.
5 A tu pueblo, oh Yahvé, lo pisotean,
oprimen tu heredad.
6 Matan a las viudas y a los extranjeros[c],
y estrangulan a los huérfanos.
7 Dicen: «¡Yah no lo ve;
no se da cuenta el Dios de Jacob!».
8 Sed razonables, los que estáis embrutecidos en el pueblo,
y vosotros los necios ¿cuándo os volveréis sensatos?
9 ¿No ha de oír el que plantó el oído?
¿No ha de ver el que formó el ojo?
10 ¿No castigará el que disciplina a las naciones?
¿Estará 'sin conocimiento'[d] el que enseña a los hombres?
11 Yahvé conoce
los pensamientos de los hombres,
que son como vanidad.

12 ¡Feliz el varón a quien tú educas, oh Yah[e],
e instruyes en tu ley,
13 para darle descanso frente a los malos días,
hasta que se cave la fosa para el malvado!
14 ¡Porque Yahvé no rechaza a su pueblo
y no abandona su heredad!
15 Verdaderamente: al 'justo'[f] se volverá (de nuevo) la justicia,
¡'un buen fin para todos'[g] los que son rectos en su mente!
16 ¿Quién se levanta en mi favor contra los perversos?
¿Quién está a mi lado contra los malhechores?
17 ¡*Si Yahvé no hubiera sido mi ayuda*,
mi alma casi habría estado en el (país del) silencio!
18 Pero cuando yo pensé: ¡Mi pie vacila!
¡entonces tu bondad, oh Yahvé, me sostuvo!
19 Cuando el corazón estaba lleno de inquietudes,
¡entonces tus consuelos me confortaron!
20 ¿Tiene comunión contigo el trono de la perdición,
que origina calamidad contra las ordenanzas?[h]
21 'Acechan'[i] la vida del justo
y condenan la sangre inocente.
22 ¡Pero Yahvé llegó a ser mi fortaleza;
mi Dios, la roca de mi refugio!
23 ¡'El los retribuye'[j] por su perfidia,
los aniquila por su maldad,
los aniquila[k] Yahvé, nuestro Dios!

1 **a** Siguiendo a α', σ', ϑ', ε' y san Jerónimo, lo mejor será incluir aquí (como en Sal 80,2) el ה que sigue en el v. 2 y leer הוֹפִיעָה.

4 **b** G y T leen וידַבְּרוּ, pero habrá que preferir el TM.

6 **c** G y ϑ' leen (siguiendo la expresión habitual en el antiguo testamento): וְיָתוֹם. Pero será preferible seguir al TM y considerar como original la expresión poco corriente.

10 **d** Teniendo en cuenta el contexto, falta una negación al final del v. 10. TM: «El que enseña al hombre conocimiento». Habrá que suponer que ha habido una haplografía: אָדָם מִדָּעַת.

12 **e** La crítica textual efectúa aquí algunas veces una reordenación de las consonantes: יהוה מתורתך, pero podemos seguir al TM.

15 **f** Con σ' y S habrá que leer indiscutiblemente צדיק (cf. v. 21).

g TM: «Y detrás de él todos los que son rectos en su mente». Tiene que haber aquí un error de copista. Es obvio introducir la enmienda: ואַחֲרִית לְכָל־ (cf. *infra*, «Comentario»).

h En primer lugar, la pregunta y el enunciado de este versículo **20**
parecen extraños. Pero no se podrá afirmar que la frase «queda completamente fuera del contexto» (como piensa H. Gunkel). La pregunta que se hace en el v. 20 es completamente inteligible dentro del contexto. Sobre el significado, cf. *infra*, «Comentario». Sobre el problema, cf. A. Allgeier (*Bertholet-Festschrift*, 15ss).

i Una forma verbal de la raíz גדד («atacar»?) es desconocida. Por 21
este motivo, podremos seguir al T con la referencia a יָגוּרוּ (Sal 56,7).

j TM: «El los retribuyó...»; pero sería más apropiado ויָשב como 23
expresión de certeza (cf. también el imperfecto en el paralelismo de los miembros). Sobre el significado, cf. *infra*, «Comentario».

k Habría que suprimir la repetición del verbo. El G emplea el el verbo una sola vez.

Forma

La forma métrica del Sal 94 es relativamente uniforme. Predomina el metro 3 + 3: v. 1-4.7.8.13-16.18-22. En los v. 5.6 es dudoso si habrá que leer el metro 3 + 3 ó más bien el 3 + 2. El v. 23 es trimembre (3 + 3 + 3); en el v. 11 se lee el metro 2 + 2 + 2 (también en el v. 12 podría suponerse el metro 2 + 2 + 2, pero el metro 4 + 3 se ajustaría más a la realidad). Destacan claramente los v. 9.10; el v. 9, con el metro 4 + 4, y el v. 10 con la acentuación 4 + 3. En el v. 17 hemos de leer 3 + 4, con arreglo al ritmo.

Se discute la unidad del cántico, que es movido y cambiante en su forma y estructura. H. Schmidt supone la existencia de dos salmos diferentes (A: 1-11; B: 12-23). Sin embargo, esta división rompe la coherencia del sentido. Desde luego, si tomamos como punto de partida la cuestión acerca del género literario del salmo, entonces parecería claro a primera vista que, mediante una partición del salmo, comprenderíamos mejor las relaciones entre los enunciados. También H. Gunkel considera los v. 1-7 como un «cántico de lamentación» colectivo, y los v. 16-23, como un «cántico de lamentación» individual. Sin embargo, reconoceremos una base común para ambas lamentaciones en el hecho de que las desgracias que se expresan en el Sal 94 están en el corazón del pueblo y afligen también a los individuos. Los רשעים (v. 3) amenazan al pueblo de Dios porque oprimen al צדיק (v. 15.21). La perversión de la justicia y los asesinatos judiciales destruyen la existencia misma del pueblo de Dios (v. 6.21). H. Schmidt debiera haberse fijado en el hecho de que los v. 5.14 se

hacen referencia mutuamente. Habrá que partir, por tanto, de que el cántico de oración de la comunidad (cf. Introducción § 6, 2, Iβ) va seguido por el cántico de oración de un individuo. Al mismo tiempo, habrá que tener en cuenta el hecho de que el salmo, al establecer un contraste entre «justo» y «malvado», ha recogido elementos de la poesía didáctica sapiencial (cf. Introducción § 6, 5). La estructura está clara: v. 1-7, descripción de la desgracia (v. 1-2, apelación al juez Yahvé; descripción impresionante del desorden en los v. 3-7); los v. 8-15, palabras de enseñanza y grave advertencia dirigidas a los impíos (en el estilo de la poesía didáctica sapiencial); los v. 16-23, cántico de oración de un individuo, en el que se entremezclan formas estilísticas de un cántico de acción de gracias.

Marco

Se reconoce claramente la situación en que surge el cántico de oración. En el pueblo de Dios triunfan la perversión de la justicia y los actos de violencia. La vida social está dominada por abusos como los que aparecen en el mensaje profético de Is 1,15ss; Miq 3 y Mal 3,5. El relajamiento total es semejante al que se describe en el Sal 14. Pero se trata más que nada de la administración de justicia. Un orante que no sólo ve amenazados sus propios derechos (v. 16ss), sino que además se siente responsable de todo el pueblo de Yahvé, alza su voz y apela a Yahvé pidiendo su intervención. Las imágenes y los conceptos nos permiten suponer que el salmo debe fecharse en época tardía (después del destierro). La apelación, la lamentación y la súplica tienen su lugar indiscutiblemente en el santuario (cf. el comentario al v. 22). Sin embargo, habrá que preguntarse si el culto es su *Sitz im Leben*. El salmo nos da la impresión de ser una composición literaria que, desde luego, incorpora elementos más antiguos (elementos que, alguna vez, tuvieron su sede en el culto).

El G lleva el título: ψαλμὸς τῷ Δαυιδ, τετράδι σαββάτων, y apunta así hacia una costumbre de la comunidad judía que tiene poca importancia para conocer la significación original del salmo.

Comentario

1-2 El salmo comienza con un clamor de apelación a Yahvé, el juez. Sobre esta forma estilística, cf. Sal 7,7. A Yahvé se le deno-

mina אל־נקמות («Dios de venganza»), porque de el se espera el juicio definitivo el juicio sobre las personas y los poderes corruptos, a los que nadie mas acusa y condena La denominación de אל־נקמות corresponde a אל־גמלות («Dios de recompensa») en Jer 51,56 הופיעה («¡manifiéstate!») nos permite ver que el orante aguarda una teofania (cf el comentario a Sal 50,2, 80,2) El clamor הנשא («¡álzate!»), en el v 2, aparece también en Sal 7,7 junto a קומה («levántate») y עורה («despiertate») Sobre קום, cf en el Sal 94 el enunciado del v 16 Yahvé debe intervenir, porque es el «juez de la tierra» A la tradición cultual de Jerusalén pertenece la antiquísima concepción de que el «Dios Altísimo» es el שפט הארץ, el «juez del universo» (cf Sal 58,12, 76,9ss, 82,8) y el «juez de las naciones» (cf Sal 7,9, 9,9 20, 96,10), cf Introducción § 10, 1 Con estas tradiciones enlaza el Sal 94 Al mismo tiempo, es muy posible que la intervencion del «juez del universo» haya adquirido con el tiempo caracter escatologico En el antiguo testamento se habla de un יום פקדה («día de castigo», Is 10,3) o de un יום נקם («dia de venganza», Is 61,2), en el que Yahvé ha de comenzar a juzgar Entonces se eliminara toda injusticia Los oprimidos serán liberados A los soberbios se les dará su merecido (v 2b) Sobre השיב גמול על־ («da a lo que merece por sus obras»), cf Jl 4,4, Sal 28,4, Lam 3,64 Concepciones de una némesis inmanente o de una «esfera de hechos que obran como un destino» (K Koch) se incluyen aquí en el acto judicial de Yahvé (a propósito de este problema, cf el comentario a Sal 7,14-17) Yahvé, con su teofanía, debe hacer que surta su efecto la némesis inmanente que el «sentimiento existencial sintético» presentía El «ámbito autónomo» de la esfera de hechos que obran como un destino es un ámbito que esta sometido al soberano juez del universo Sobre גאים («soberbios»), cf Sal 140,6, Prov 15,25, 16,19

La sección de los v 3-7 comienza con una fórmula caracterís- 3-7
tica del cántico de oración Sobre עד־מתי («¿hasta cuándo?»), cf Sal 6,4, 80,5, 82,2, 90,13 El cantor y orante ve como los רשעים triunfan, «se regocijan» (עלז designa la acción de regocijarse altaneramente Is 5,4, 23,12, 59,8) Sobre רשע («malvado»), cf el comentario al Sal 1 En los versículos siguientes se ve con claridad quienes son esos «malvados» Según el v 4, se trata de personas que dicen despropósitos, hablan desvergonzadamente y se sienten muy seguras en su *hybris* (cf , a propósito, Sal 73,7ss) Son פעלי־און («malhechores», sobre este término, tan significativo, cf Introducción § 10, 4) Esos «malvados» habrá que buscarlos evidentemente entre los dirigentes del pueblo de Dios (v 5) Como destaca en los v 6 20, son personas que tienen

influencia en la administración de justicia y quizás son incluso jueces sobornables. El salmista, que se ve amenazado en su propia existencia (v. 16ss), no habla primeramente de sí mismo, sino de la desgracia en que se halla sumido el pueblo del pacto con Yahvé (עמך). La «heredad» de Yahvé (cf. Sal 78,71), su propiedad, está siendo «pisoteada» (sobre דכא, cf. Sal 72,4; 89,11). Cf. también Sal 14,4. Y se destruye al pueblo de Yahvé, cuando los que están encomendados a la protección de Dios (las viudas, los extranjeros y los huérfanos) son muertos por asesinatos judiciales cometidos por opresores que actúan con violencia (v. 6): cf. *infra*, el comentario al v. 20. En el v. 7 el salmista cita palabras de los רשעים, en las que se ponen al descubierto los pensamientos de los poderosos. Los opresores y asesinos opinan que Yahvé no penetra con su mirada en lo que ellos hacen y maquinan. Los רשעים niegan la presencia de Dios; cuestionan que él se interese por lo que está pasando. En este contexto, el nombre de אלהי יעקב es una alusión al pasado de Israel.

8-11 En los v. 8-11 se hace una réplica de lo que se enunció en el v. 7. Es decir, desde el punto de vista de la historia de las formas, los v. 8ss deben entenderse como una diatriba. En esos versículos entran elementos de la poesía sapiencial. Así se ve fácilmente por los términos que se utilizan en el v. 8. El que habla de esa manera en el v. 7 se cuenta entre los «embrutecidos del pueblo». Sobre בערים («embrutecidos») como expresión drástica para caracterizar la conducta obtusa, ciega y necia de los כסילים («necios»), cf. lo que se dice en Sal 49,13; 73,22; 92,7; Prov 30,2s y ἄλογα ζῷα en 2 Pe 2,12. El salmista exhorta a los empedernidos a que sean razonables, y en el v. 9 formula preguntas retóricas que tratan de hacer bien patente que Yahvé lo oye todo, lo ve todo y lo sabe todo, y reacciona ante todo lo que sucede en la tierra. Sobre la construcción de las frases, cf. BrSynt § 54d. Acerca del contenido, cf. Ex 4,11; Prov 20,12. En el v. 10 el salmista parte del hecho de que Yahvé no es sólo el Creador del mundo sino también el juez de las naciones (cf. *supra*, el comentario al v. 2). El juez de las naciones ¿cómo no iba a hacer justicia dentro de su propio pueblo (cf. v. 5)?[1]. La índole de la argumentación muestra que el salmista utiliza tradiciones anteriores,

1 «Argumentum est a maiori ad minus, fieri non posse ut Deus qui totis populis non parcit, sed ulciscitur eorum peccata, paucos homines impunitos praetereat Quanquam posset etiam esse gentium comparatio cum Iudaeis Nam si Deus erga gentes, legis suae ignaras, severitatem exercet, digni sunt gravioribus poenis Iudaei quos Deus in sua schola familiariter edocuit, quia sicuti electo populo praesidet, ita aequum est illic clarius fulgere eius iustitiam» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 94,10)

según las cuales Yahvé es el «Dios Altísimo», el Creador del mundo y el juez de las naciones (cf. Introducción § 10, 1). En este contexto, la afirmación de que Yahvé «enseña a los hombres» resulta sumamente extraña. Aquí podría hacerse referencia a la actividad de la sabiduría preexistente (Prov 8). En todo caso, el final de la argumentación, en el v. 11, debe entenderse como clara antítesis de lo que se afirma en el v. 7. Un juicio sumario sobre los pensamientos, en los que Yahvé penetra constantemente, forma parte de esa antítesis: esas personas son הבל, es decir, «soplo», «vanidad», «nada». Cf. 1 Cor 3,20.

En la turbulenta situación, caracterizada claramente en los **12-15**
v. 3ss, el salmista se vuelve ahora al צדיק (v. 15). El macarismo de los v. 12ss se convierte en consoladoras enseñanzas. Sobre אשרי («feliz»), cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*: ThStKr 103 (1931) 141-150. No cabe duda de que el צדיק mencionado en el v. 15 es el varón educado por Yahvé e instruido por su תורה. El צדיק, que vive separado de todos los violentos רשעים, se halla dentro de la esfera de poder de la תורה, mediante la cual Yahvé mismo «educa» e «instruye» a los suyos (cf. Dt 4,5.36; 8,5; Sal 25,4.9; 119,12; 143,10; Is 48,17). Y como el צדיק en Sal 1 (cf. ibi), así también la persona alabada como feliz en Sal 94,12ss experimenta los poderes saludables de bendición de la vida que se halla firmemente ancalda en la תורה. En los ימי רע («días malos»), en esos días en que los רשעים actúan seguros y sin que nadie se les oponga y originan desgracias (cf. Sal 49,6), esa persona será preservada por Yahvé hasta que caiga sobre los malvados el juicio de muerte (cf. Sal 112,6s). Esta promesa dirigida al צדיק, se sustenta en la firme certeza de que el que vive según la תורה de Yahvé experimentará el juicio de Dios que ha de caer sobre los malvados. Esta certeza se fundamenta en la convicción de que Yahvé no rechaza a su pueblo (cf. v. 5; Rom 11,1s). La fidelidad de Yahvé para con su pueblo en cuanto a la observancia del pacto y a la salvación concedida infunde suma confianza en aquel que sufre la tentación. La vida de cada una de las personas piadosas está bien segura viviendo en el seno del pueblo que tiene su pacto con Yahvé. Por eso, el piadoso no está a merced del capricho de los malvados. El צדיק no cree en la «retribución», en la «venganza», como se ha afirmado sin cesar, sino que cree en la fidelidad de Yahvé a la elección y al pacto, una fidelidad que sustenta y apoya también la existencia del individuo. En este sentido hay que entender el v. 15. El משפט («justicia» que ayuda) no pasará de largo junto al צדיק (cf. משפטי יעבור en Is 40,27), sino que «volverá a» él. También aquí שׁוב עד («volverse a») significa primeramente movimientos

dentro de la «esfera de hechos que obran como un destino», esfera en la que al צדיק se le imparte directamente justicia y salvación. Ahora bien, esa «esfera de hechos» se halla tan sometida al Dios salvador de Israel como sometido está a Yahvé el ámbito de la perdición, a Yahvé que es el juez del universo (cf. el comentario al v. 2). אחרית («fin») es el resultado de la síntesis, todavía pendiente, entre la «justicia» y el «cumplimiento salvífico» o entre la «injusticia» y el «juicio». Sobre la אחרית salvífica, cf. Jer 29,11; Prov 23,18; 24,14. Acerca del «fin» para perdición, cf. Sal 73,17s. Pues bien, cuanto más tiempo siga pendiente la síntesis original, tanto más llevará la אחרית el acento de lo escatológico. El v. 15, introducido por un כי afirmativo, implica confesión y promesa.

16-23 Ahora bien, el destino del orante, su propia experiencia de sentirse oprimido y confortado, no aparece en primer plano sino al final del salmo, en los v. 16-23. El v. 16 —como puede verse claramente por el contexto— es una pregunta retórica que dirige la atención hacia lo que se enuncia en el v. 17. Esta pregunta nos hace ver que el salmista, en soledad sostenida por la esperanza, se hallaba frente a la gente malvada y violenta, y que en su desgracia apeló a Yahvé, el juez del universo (cf. el comentario a los v. 1.2). Sobre קום («levantarse»), cf. de nuevo Sal 7,7. Que el oprimido no llegara a ser víctima de los «malhechores», se lo debe a la intervención de Yahvé (v. 17). El salvó de la muerte la נפש («alma»), la fuerza vital del hombre. El país «del silencio» es una manera de llamar al שאול (*se'ol*, cf. Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 79). Las peculiares relaciones entre los géneros del salmo (*Gattungsverhältnisse*), la constante interrelación entre la petición y la acción de gracias en los v. 16-23, nos hace ver que el relato del salmista tiene carácter didáctico. Su propia existencia es paradigma del destino del צדיק, de la ayuda que Yahvé presta en todas las aflicciones. Así se pone de manifiesto en cada uno de los versículos. La bondad de Yahvé sostuvo a quien veía ya que su pie resbalaba (v. 18). A la multitud de inquietudes, Dios respondió con consuelos restauradores (v. 19). תנחום («consuelo») es en Jer 16,7 el consuelo ante la muerte, y en Is 66,1, el consuelo de la madre.

El v. 20 llega a la raíz de las aflicciones y problemas. כסא הוות («trono de la perdición») es la «sede del juicio» (Sal 122,5), de la que procede la perdición. Se piensa en la perdida y corrupta administración de justicia, de la que se habla claramente en los v. 6.21. Pero, como en el antiguo testamento toda la administración de justicia se halla anclada en el orden fundamental de

que המשפט לאלהים («el juicio es de Dios», Dt 1,17), se pregunta el justo, al verse atacado, si también el tribunal cargado de injusticia y violencia tiene comunión con Yahvé. El v. 20b confirma que es correcta esta interpretación del texto. עמל («calamidad») es lo que originan las instituciones que pervierten el derecho (cf. Is 10,1s). Actúan en contra del derecho divino establecido. En el v. 21 se describe el resultado de estas instituciones que corrompen el derecho y asientan la injusticia. Al justo (צדיק) se le persigue insidiosamente, y personas inocentes son condenadas a muerte (tal es el sentido de la frase: דם נקי ירשיעו, «condenan la sangre inocente»). Y entonces, en el v. 22, es cuando se hace referencia al poder salvador de Yahvé. En él encontró refugio el orante (cf. Sal 18,3s). Los conceptos e imágenes del v. 22 apuntan hacia la función del santuario de prestar asilo y protección. Las palabras de confianza del v. 22 se convierten luego, en el v. 23, en expresiones de firme certeza. Yahvé aniquilará a los malvados. Y, así, el testimonio existencial de los v. 16-23 documenta en forma paradigmática y didáctica el macarismo y la promesa de los v. 12-15.

Finalidad

El Sal 94 contiene una marcada curva de tensión, que se extiende desde el v. 1 hasta el v. 23. El clamor de angustia del oprimido, que apela a Yahvé, el juez del universo, se convierte en la consoladora certeza de que Dios ha de intervenir —aunque de momento parezca que todas las circunstancias visibles hablan en contra—. Es sorprendente en el Sal 94 el lugar destacado que ocupa el pueblo de Dios en la lamentación. La corrupción de la administración de justicia, que hace poner al salmista en la mayor tentación, se extiende a todo Israel. Por eso, el hablante del salmo se enfrenta con los malvados y trata de instruirlos y corregirlos. Al mismo tiempo, el justo oprimido es confortado y consolado. La advertencia y el consuelo, la exhortación y la promesa: he ahí los dos focos del salmo. La exégesis muestra cómo hay que descartar de plano en la interpretación de este salmo la «teoría de la retribución y la venganza».

Como el salmo, en una densa sucesión de enunciados, habla sobre Yahvé, el justo y el impío, esbozaremos —para terminar— tres perspectivas. *Yahvé* es el juez de la tierra, que castiga a las naciones e instruye a las personas; que lo creó todo, que plantó el oído de las personas y formó sus ojos; que conoce los pensa-

mientos de los hombres; está en favor de su pueblo y no lo abandona; es la ayuda para los oprimidos. *El justo* aparece como el orante, el que depende únicamente de Yahvé; está afligido y amenazado de muerte —juntamente con todas las personas desposeídas de sus derechos y desvalidas, con las viudas, los huérfanos y los extranjeros—; pero el justo es también el que es educado por Yahvé, el que es instruido por Dios en su ley; a pesar de todo, su vida está llena de inquietudes; pero también está llena de los consuelos de Yahvé, quien es la fortaleza, la roca y el refugio de su siervo. *El impío* camina con orgullo y presunción; habla palabras jactanciosas y desvergonzadas; pisotea al pueblo de Dios; asesina a viudas, huérfanos y extranjeros; se sienta en el tribunal de la corrupción y la injusticia; vive convencido de que Yahvé no existe (Sal 14,1); la necedad de tal convicción es como vivir una existencia embrutecida.

EXHORTACION PROFETICA AL ENTRAR PROCESIONALMENTE EN EL SANTUARIO

Bibliografía J Finkel, *Some Problems relating to Ps 95* AJSL 50 (1933) 32-40, G von Rad, *Todavía existe el descanso para el pueblo de Dios*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca [2]1982) 95-102, W E Barnes, *Two Psalm Notes – Ps 22,17, 95,6* JTS 37 (1936) 385-387, S Lehming, *Massa und Meriba* ZAW 73 (1961) 71-77, O Schilling, *Die Anbetung Gottes – Wurzel und Konsequenz Auslegung von Ps 95 (94)* Bibel und Leben 2 (1961) 105-120, N Tromp, *De bronnen van lof en dank (Ps 95,1-7a)* Ons Geestelijk Leven 43 (1966) 308-312, Id , *De houding van ons hart (Ps 95,7b-11)* Ons Geestelijk Leven 43 (1966) 313-316, J Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit Israels*, WMANT 35 (1970) 125ss, G H Davies, *Psalm 95* ZAW 85 (1973) 183-195, L Vosberg, *Studien zum Reden vom Schopfer in den Psalmen*, EvThBeih 69 (1975), C B Riding, *Psalm 95,1-7c as a Large Chisme* ZAW 88 (1976) 418, M Girard, *Analyse structurelle du Psaume 95* ScEs 33 (1981) 179-189, Id , *The Literary Structure of Psalm 95* TDig 30 (1982) 55-58, P Auffret, *Essai sur la structure litteraire du Psaume 95* BN 8/22 (1983) 47-69

1 ¡Venid, aclamemos a Yahvé,
ovacionemos a la roca de nuestra salvación!
2 ¡Vengamos ante su presencia con acción de gracias,
con cánticos ovacionémosle,
3 porque un gran Dios es Yahvé,
un ‘’[a] rey sobre todos los dioses!
4 ‘’[b] En su mano están las profundidades[c] de la tierra,
las cumbres de las montañas son suyas.
5 ‘’[d] Suyo es el mar, él lo hizo;
y la tierra firme, su mano la formó.
6 ¡Entrad, rindamos homenaje e inclinémonos,
postrémonos ante Yahvé, que nos creó!
7 Porque él es nuestro Dios,
y nosotros somos ‘su’[e] pueblo,
‘las ovejas de su dehesa’[f].

¡'Reconoced'[g] hoy sus obras!
¡Ojalá oigáis su voz!
8 **«¡No endurezcáis vuestro corazón como en Meribá,**
como el día de Masá, en el desierto,
9 **donde vuestros padres me tentaron,**
me pusieron a prueba, aunque habían visto mis obras!
10 **Durante cuarenta años me repugnó 'esa'[h] generación.**
¡Dije: son un pueblo de mente extraviada,
no reconocieron mis caminos!
11 **¡Así que juré en mi cólera:**
No llegarán a mi descanso!».

3 **a** TM: «un gran rey». Si tenemos en cuenta que גדול se ha utilizado ya en la primera mitad del versículo y que el metro predominante es 3 + 3, entonces habrá que suprimir aquí גדול.

4 **b** El אשר hímnico (cf. Sal 8,2b) habrá que considerarlo, por razones métricas, como una adición.

c מחקרי como *hapax legomenon*, suele corregirse casi siempre escribiéndose מרחַקי, pero habría que estudiar primero la raíz חקר. Esta raíz tiene el significado de «investigar». Ahora bien, חקר puede designar también el objeto de la investigación: Job 38,16; 11,7. La expresión חקר אלוהּ (Job 11,7) se traduce al griego en 1 Cor 2,10 por τὰ βάϑη τοῦ ϑεοῦ. Este significado de «profundidad» para traducir מחקרי lo sugeriría también el miembro paralelo en Sal 95,4.

5 **d** Cf. la nota **b**.

7 **e** El texto del v. 7 se halla alterado. TM: «Porque él es nuestro Dios, y nosotros somos el pueblo de su dehesa y las ovejas de su mano». Según las reglas de la versificación, este texto es imposible. Lo mejor será seguir a un manuscrito, S y T y leer al principio עַמו; cf. también Sal 79,13; 100,3; Jer 23,1; Ez 34,31.

f Dada la corrección efectuada, tendremos que proseguir ahora leyendo וצֹאן מַרעיתו. La palabra ידו hay que contarla como del estiquio siguiente.

g TM en 7b: «¡Hoy, oh si escuchaseis su voz!». Hay que reconstruir a base de este fragmento un verso completo. Si se añade ידו, entonces podría haber una haplografía defectiva; sería posible la siguiente solución: דעו יָדו הַיום אם בקלו תשמָעו. Sobre ידע היום como exhortación a escuchar, cf. Dt 9,3; 11,2. Acerca de la oración condicional con אם, cf. BrSynt § 170a.

10 **h** Siguiendo a G, san Jerónimo y S, habría que completar aquí הַהוא.

Forma

La mayoría de los versículos del Sal 95 deben leerse según el metro 3 + 3 (v. 1-6.8.9.11). La reconstrucción del texto en el v. 7 da como resultado un verso de estructura trimembre 2 + 2 + 2 y otro verso completo de metro 3 + 3. En el discurso profético, el v. 10 destaca del contexto, porque tiene la versificación 4 + 4 + 3. Con arreglo a su estructura y a su género literario, el salmo se divide en dos partes distintas (v. 1-7a.7b-11); el *atnaḥ* que divide el v. 7, debe colocarse después de צאן מרעיתו. La distinta índole de las dos partes ha inducido a veces a sacar la conclusión de que el Sal 95 debía dividirse en dos cánticos dispares. Pero no se atendió con ello a la situación concreta del tema litúrgico (cf. *infra*, «Marco»). Ahora bien, dadas las características de la forma del Sal 95, habría que tener en cuenta los paralelos que se hallan en los Sal 50 y 81. Pues bien, el análisis efectuado en la perspectiva de la historia de las formas nos ofrece el siguiente cuadro: v. 1-7a, cántico de acción de gracias con dos introducciones (v. 1-2.6) y dos secciones principales inicidas por כִּי (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2); v. 7b-11, exhortación profética. Es sorprendente el tránsito súbito del gozo por la alabanza divina (v. 1-7a) a la seriedad de la advertencia y la exhortación (v. 7b-11). Comparaciones entre las formas pueden verse en C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1954) 94.

Marco

H. Gunkel combina los dos elementos diferentes del Sal 95 bajo el título general de «liturgia profética», y señala así —como ya lo había hecho antes que él S. Mowinckel (*PsStud* III, 30ss)— que el *Sitz im Leben* del salmo se halla en el culto divino. Queda descartada la opinión, más antigua, de que el Sal 95 se refiera a un acontecimiento singular, por ejemplo, a la dedicación del segundo templo (Baethgen). Por tanto, habrá que pensar en una celebración litúrgica y cultual que se repitiera periódicamente. Por el v. 6 deducimos que la comunidad, congregada en el lugar santo, hace su entrada procesional y solemne en el recinto donde se halla la presencia de Dios. Sobre esta entrada procesional en el santuario, cf. el comentario a Sal 24; 99,5; 100,4; 132. Esta entrada procesional tiene su punto culminante en la postración (*proskynesis*) ante Yahvé. Y aquí comienza la segunda parte del salmo (v. 7b-11). «Mientras la comunidad efectúa su entrada

procesional en el santuario en medio de clamores de júbilo, le habla desde el templo —con sonido de trueno— la voz de su Dios» (H. Gunkel). Gunkel cree entonces que esa «palabra de Dios» es una «imitación del discurso profético». Sin embargo, recientemente hay tendencias a creer que un profeta cultual trasmitió el «oráculo» (cf. S. Mowinckel, *PsStud* III, 30ss; E. Würthwein, *Der Ursprung der prophetischen Gerichtsrede*: ZThK 49 [1952] 1-16). Sobre el problema, cf. *infra*, «Comentario», y el comentario al Sal 50. Muy recientemente J. Jeremias hizo un estudio a fondo del Sal 95 y clasificó este salmo, juntamente con los Sal 50 y 81, bajo el título de «salmos para grandes fiestas». En realidad, los mencionados salmos constituyen en el salterio «un elemento importante por sí mismos» (p. 125). Las peculiaridades lingüísticas de los Sal 81 y 95 inducen a sospechar que en esos salmos se expresan círculos parecidos a los que inspiraron el Deuteronomio. Esto quiere decir que habría que suponer la autoría levítica de esos dos salmos (sobre el Sal 50, cf. su estudio). Si se piensa que los levitas son los proclamadores de los mandamientos de Yahvé en el culto divino, entonces no podremos excluir para los sermones levíticos posteriores un recurso al carisma mosaico-profético. Acerca de ese «ministerio mosaico», cf. H.-J. Kraus, *Die prophetische Verkündigung des Rechts in Israel*, TheolStud 51 (1957) y *Gottesdienst in Israel* (^{2}1962) 128ss. Es sumamente difícil señalar la fecha de composición del salmo, porque éste debió tener su situación en el culto. F. Nötscher fija la composición del Sal 95 en los últimos tiempos de la monarquía; W. O. E. Oesterley, lo hace en la época que siguió inmediatamente al destierro. Habrá que pensar en el período de tradición que hubo entre la publicación del Deuteronomio y la composición de la historia de las Crónicas.

Comentario

1-2 El introito (v. 1.2) exhorta al júbilo festivo en presencia de Yahvé. הריע («ovacionar») designa el júbilo exuberante y ruidoso de homenaje, como el que se escucha cuando hace su entrada un rey terreno (cf. el comentario al Sal 47; P. Humbert, TEROU'A, *Analyse d'un rite biblique* [1946]). צור ישענו («la roca de nuestra salvación») es un título de honor que se aplica a Yahvé (cf. también Sal 89,27), un título que recuerda la roca salvadora y santa (cf. el comentario a Sal 18,2s). Sobre קדם פנים («venir ante la presencia»), en el v. 2, cf. Sal 17,13; 89,15. La comunidad

comparece ante el *deus praesens*. פנים, que en el entorno religioso de Israel se refiere a la imagen de Dios, es en el antiguo testamento una clave para significar la presencia de Dios (cf. L. Köhler, *TheolAT*[3] § 40). El himno es al mismo tiempo תודה, es decir, acción de gracias. Podremos preguntarnos si las liturgias del Salterio para la acción de gracias deben asociarse con el acto de postración (*proskynesis*) ante Yahvé. También en el Sal 50, que muestra afinidad en muchos aspectos con el Sal 95, se hace un llamamiento a toda la comunidad para que proceda a la תודה (Sal 50,14).

El primer tema hímnico comienza con el característico כי. 3-5
Se justifica el llamamiento hecho en el introito; se describe a quien ha de ser «objeto» del homenaje de alabanza. Los títulos divinos que se mencionan en el v. 3 apuntan hacia las tradiciones cultuales de Jerusalén, en las que Yahvé es ensalzado como el «Dios Altísimo», el «gran Dios» y rey sobre todos los dioses (cf. Introducción § 10, 1). La *proskynesis*, en Jerusalén, se efectúa ante el «rey» Yahvé. Con ello, al mismo tiempo, aparecen decididamente en primer plano las concepciones universales sobre la «divinidad suprema», que ya se observan en las primitivas tradiciones cananeas. El Dios Altísimo, el rey de los dioses, es el Creador y Señor del mundo. El ámbito de su poder se describe en el v. 4 con fórmulas arcaicas. A él están sometidas las alturas, que son la morada de las deidades de la vida, y las profundidades, que son la esfera de los poderes de la muerte (cf. el comentario a Sal 68,23). Vemos, pues, que el v. 4 es una descripción intuitiva de lo que significa el título de מלך על־כל־אלהים («rey sobre todos los dioses», cf. Ex 15,11; Sal 96,4; 97,9; 136,2; 149,2). Como en Sal 24,1ss, vemos que en el v. 5 se justifica el dominio universal de Yahvé sobre el mar y sobre la tierra firme, basándolo en el acto de la creación. Sobre el v. 5, cf. Gén 1,9ss.

El v. 6 trae un nuevo introito que, desde el punto de vista 6-7a
de la historia de las formas, se debe caracterizar como «llamamiento a la procesión», y que al mismo tiempo introduce el acto de homenaje. Los honores que se conceden a un rey terreno (cf. 2 Sam 14,33; 1 Re 1,23), son tributados al rey Yahvé en el acto de culto. La gente se postra en el suelo ante él (השתחוה), se hinca de rodillas ante él (כרע, cf. Jue 7,5; 1 Re 8,54) y honra al Dios de Israel con alabanzas, acción de gracias y adoración (cf. 2 Crón 29,28s; Eclo 50,17). Mientras que en los v. 3-5 se hablaba del Dios rey y del Creador del mundo, los v. 6-7a se refieren al Dios de Israel. Se ofrece una «transición» mediante la idea de

que el Creador del mundo (v 5) ha creado también a Israel (עשה, en el v 6b) En el antiguo testamento, esta concepcion aparece sobre todo en el Deuteroisaías (cf Is 43,1 15 y *passim*), pero la encontramos también, por ejemplo, en Dt 32,6 (קנה) y en Sal 100,3, que es el paralelo inmediato de Sal 95,6 La fundamentación hímnica, que vuelve a comenzar en el v 7 con כי, hace referencia a la fórmula del pacto (cf Jer 31,33) Israel es el pueblo propiedad de Dios, es «su pueblo» En la imagen del pastor y de su rebaño se refleja la concepción corriente en el oriente antiguo de que el rey es el pastor de su pueblo (cf el comentario a Sal 23,1ss, 80,2, 100,3, Is 40,11) Por tanto, esta metafora se halla asociada también con el hecho de llamar «rey» a Yahve (v 3)

7b En el v 7b, la referencia a unas palabras proféticas entra de repente en el acto litúrgico de homenaje Es notable el paralelismo existente entre ידו («su mano») y קלו («su voz») La comunicación de la palabra profetica es un acontecimiento en el que la comunidad reunida para el culto debe reconocer la actividad presente de Yahvé (sobre יד, cf Jer 16,21, Sal 78,42, Ex 14,31) La introducción paralela que vemos en Sal 81,9 revela una impresionante referencia análoga a la proclamación del דבר («palabra») en un acontecimiento festivo היום es el hoy de la proclamación en el acto de culto divino (cf Dt 4,40, 5,3, 6,6, 7,11 y *passim*) Y el hablante profetico es, evidentemente, uno de los levitas que se dirige a la comunidad con la autoridad de un carisma profético

8-11 Las palabras proféticas hablan en forma de «advertencia», que previene seriamente a la comunidad contra la obstinación y la dureza de corazon Como ejemplo de actitud de quienes se apartaron de Yahvé se presenta a la generacion del desierto (cf 1 Cor 10,11) Se alude tambien a la tradicion sobre la «murmuracion en el desierto» (cf M Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* [1948] 134ss) Es clarísima la referencia a Ex 17,1ss, Núm 20,1ss Sobre la interpretacion y la importancia de las tradiciones sobre Cades, cf G von Rad, *TeolAT* I, 34ss y S Herrmann, *Historia de Israel en la epoca del antiguo testamento* (Salamanca ²1985) 109-114 Es notable la manera en que se efectúa la actualización cultual No se arroja ninguna luz sobre las cuestiones históricas Aunque los «padres en el desierto» habían contemplado la «obra» de Yahve, su actividad salvifica, sin embargo persistieron en la dureza de corazón y tentaron a Yahve (v 9) Como una seria advertencia, se alude en el v 10 al juicio que se

efectuó en el desierto Yahve aborreció y rechazó a los rebeldes, que eran «de mente extraviada» (תעי לבב, cf Is 21,4, 29,24) y no reconocian la actividad salvífica de Yahvé ידע en los v 7b 10 significa la comprensión existencial de las acciones divinas, el reconocimiento de la actividad de Dios de tal manera que uno se sienta obligado por ella Abruptamente terminan las palabras proféticas mencionándose el juramento del Dios encolerizado «¡No llegaran a mi descanso!» מנוחה es el «descanso» de quien es dueño y se halla en posesion de la tierra una idea que resalta sobre todo en los escritos deuteronómicos (Dt 12,9) Pero es más que eso todavia es el descanso de Yahve, un bien salvífico que no es material sino personal, y que se halla enraizado y centrado en Dios mismo Cf , a proposito, G von Rad, *Todavia existe el descanso para el pueblo de Dios*, en *Estudios sobre el antiguo testamento*, 95-102

El final repentino suscita inmediatamente la pregunta sobre el significado que tienen las palabras profeticas de advertencia de los v 8-11 Estas palabras advierten contra el endurecimiento de corazon, ven el peligro amenazador de que al pueblo del pacto se le arrebate el bien salvifico de la מנוחה Pero ¿a quien va dirigida esta seria advertencia? ¿habra que suponer que, en el curso de la historia, habian penetrado determinadas aberraciones en el pueblo de Dios? Seria mas apropiado el intento de examinar detenidamente el contexto cultual y de reconstruir el tema basandose en salmos paralelos Habria que pensar aqui principalmente en los Sal 50 y 81 En ambos salmos se encuentran esbozos del decalogo La encarecida exhortacion a escuchar, en Sal 81,9, conduce inmediatamente a la proclamacion del primer mandamiento Y, asi, podriamos preguntarnos ahora si en Sal 95,7bss no hay quizas una preparacion y una referencia a un acontecimiento parecido, a saber, a la promulgación de la ley de Dios

Finalidad

En el culto de Israel se rinde homenaje, con acción de gracias, alabanza y adoración, al rey Yahvé que está presente en el santuario El himno exultante de júbilo va dirigido al rey del mundo (v 3-6) y pastor de su pueblo (v 7a) Pero, en medio de la ruidosa alabanza, irrumpe la voz de la advertencia profética Con el ejemplo de lo que le sucedio a la generacion del desierto se pone de manifiesto que Yahvé excluye de la plenitud salvífica de su descanso a los de corazón empedernido (cf Heb 3,8ss, 4,3ss) La voz de Yahve se escucha en unas palabras profeticas (v 7) Y con la palabra se pone de manifiesto al mismo tiempo

la actividad del Dios de Israel: con su palabra comienza su actividad. Como un ultimátum, las palabras proféticas previenen contra el abismo de encerrarse en la obstinación. Ciertamente, el «hoy» en el que se hace esta advertencia, va dirigido a la situación cultual de la comunidad que se halla congregada. Pero ese hoy debe entenderse principalmente como la hora de la palabra y de la acción de Yahvé, una hora que apremia a los oyentes. Ahora —en este *hic et nunc*— nadie puede sustraerse a lo decisiva que es la situación descrita por la voz de Yahvé. Ahora —bajo la interpelación aguda de Dios que se extiende a todos los tiempos— el endurecerse y encerrarse tendrá inmensas consecuencias, como puede verse en clave lejana por lo que le sucedió a la generación que cayó bajo el juicio de Dios en el desierto. El verdadero Israel escucha y sale al encuentro de su Dios con acción de gracias y alabanzas (v. 1ss).

Salmo 96

«¡PROCLAMAD ENTRE LAS NACIONES: YAHVE ES REY!»

Bibliografía: S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie* (1922); H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes zum Fest der Jahreswende im alten Israel* (1927); H.-J. Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 (1951) (puede verse aquí más bibliografía sobre el «reinado de Yahvé»); A. Feuillet, *Les Psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*: NRTh 73 (1951) 244-260, 352-363, H. Ringgren, *Behold your King Comes*: VT 24 (1974) 207-211.

1 **[a]¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo,**
cante a Yahvé la tierra entera!
2 **¡Cantad a Yahvé, rendid homenaje a su nombre,**
proclamad de día en día su salvación!
3 **¡Contad su gloria entre los gentiles,**
sus milagros entre todas las naciones!
4 **Porque grande es Yahvé y muy digno de alabanza;**
temible él, tiene su trono sobre todos los dioses.
5 **Porque todos los dioses de las naciones son nada,**
pero Yahvé hizo el cielo.
6 **Majestad y magnificencia hay delante de él,**
poder y esplendor en su santuario.
7 **¡Tributad a Yahvé, oh linajes de las naciones,**
tributad a Yahvé honor y poder!
8 **¡Tributad a Yahvé el honor de su nombre!**
¡Traed ofrendas, venid a sus atrios!
9 **¡Postraos ante Yahvé en 'su' santa manifestación[b]!**
¡Tiemble[c] ante su rostro la tierra entera!
10 **¡Proclamad entre las naciones: Yahvé es rey!**
Verdaderamente la tierra fue afianzada para que no vacile[d].
El juzga a las naciones según lo merecen.
11 **¡Alégrese el cielo, regocíjese la tierra,**
brame el mar y cuanto contiene!

12 **Gócese el campo y cuanto en él crece,**
griten ‘también’[e] de gozo los árboles del bosque
13 **delante de Yahvé, porque él viene,**
porque él viene para juzgar a la tierra.
El juzga al mundo en justicia,
y en su fidelidad a las naciones.

1 **a** El G ofrece un título, que sería en hebreo מזמור לדוד. Sobre la determinación de la situación en el G, cf. *infra*, «Marco».

9 **b** El término הדרה, que en los diccionarios y comentarios se había traducido e interpretado hasta ahora en relación con הדר («ornato»), aparece en este momento a una luz nueva gracias a los textos ugaríticos. En KRT A 11; 145, 5 *hdrt* se halla en paralelo con *ḥlm* («sueño» o «visión») y tiene aquí evidentemente el sentido de «revelación», «manifestación» («theophany», C. H. Gordon, *Ugaritic Handbook* III, 225). En Sal 96,9, מפניו, que se halla en paralelismo sinonímico con este término, constituye un argumento importante en favor de la rectitud de nuestra interpretación (sobre הדרה, cf. también Sal 29,2; 1 Crón 16,29). G y S suponen (como en Sal 29,2) el vocablo hebreo בחצרת. Pero, siguiendo al TM, será preferible leer בהדרת־קדשו (de acuerdo, además, con el paralelismo de los miembros).

c Cf. G חילי מפניו. También se propone a veces la siguiente lectura פניו חלו («le acaricia», es decir, «le calma», «le rinde homenaje»; 1 Sam 13,12; Zac 8,21s; Mal 1,9; Sal 45,13; Prov 19,6). Pero hay que seguir al TM (cf. Sal 55,5; 77,17; 97,4; 114,7).

10 **d** Esta parte del versículo no debe considerarse como una glosa tomada de Sal 93,1, sino que puede encajar aquí perfectamente, junto con el tercer estiquio del versículo.

12 **e** En vez de אז, sería más acorde con el sentido leer aquí אף.

Forma

La métrica, con sus largos versos, es aquí irregular y movida. Se observan los siguientes metros: 3 + 3 en los v. 1.3.6.13; 4 + 4 en los v. 2.7.8; 4 + 3 en los v. 4.5.9.11.12. El v. 10, que es trimembre, da la sensación de ser un versículo combinado y podría leerse con arreglo al metro 4 + 3 + 3.

El Sal 96 pertenece al género de los himnos, y su estructura se ve claramente: v. 1-3, introducción (ampliada); v. 4-6, primera sección principal (introducida por כי); v. 7-9, nueva introducción; v. 10-13, segunda sección principal, la cual —como todo el salmo— realza motivos de los himnos en honor de Yahvé como

rey. Sobre la categoría de los «himnos en honor de Yahvé como rey», determinada temáticamente por la realeza de Yahvé, cf. Introducción § 6,1, IIβ. Allí se estudian detenidamente las cuestiones particulares.

El problema, muy discutido, de si el Sal 96 debe entenderse como un salmo estrictamente cultual o como un salmo escatológico, no puede recibir respuesta dentro de la perspectiva de la historia de las formas. La afirmación de H. Gunkel de que los v. 10-13 son «con seguridad» escatológicos, hay que rechazarla inicialmente. H. Schmidt acentúa con razón que no aparece la escatología en las formas y conceptos empleados. Será tarea de una determinación precisa del «Marco» del cántico el ofrecer más claridad en este punto.

Marco

S. Mowinckel, H. Schmidt, W. O. E. Oesterley y otros interpretan el Sal 96 como un salmo cultual. En el v. 10 se halla la fórmula decisiva, por la cual se incluye todo el cántico entre los salmos de entronización. El *Sitz im Leben* del Sal 96 se encontraría en la «fiesta de la entronización de Yahvé». Sobre la crítica de esta hipótesis cultual, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss y las observaciones que se hicieron a propósito del Sal 93.

Para una determinación apropiada de la situación, habrá que partir de la observación, en la que se ha insistido ya desde hace tiempo, de que el Sal 96 revela una doble dependencia: 1. Aparecen motivos y préstamos literales de otros himnos más antiguos en honor de Yahvé. Sobre el v. 7, cf. Sal 29,1s; sobre el v. 9, cf. Sal 29,2b; sobre el v. 10αβ, cf. Sal 93,1. A estos préstamos literales pueden añadirse muchas otras dependencias relativas a los motivos. 2. El Sal 96 depende de Is 40-66 en cuanto a sus concepciones e imágenes. F. Delitzsch fue el primero en acentuar estas conexiones. Sobre el v. 11, cf. Is 44,23; 49,13; sobre el v. 12, cf. Is 44,23; 55,12; sobre el v. 13, cf. Is 40,10; 59,19s; 60,1; 62,11. Estas conexiones y dependencias difícilmente podrán descartarse mediante la explicación de que existen relaciones comunes con el culto festivo que hacen que parezca imposible una fijación precisa en el tiempo. No se puede poner en duda el «origen tardío del poema» (H. Gunkel; cf. también A. Feuillet). El Sal 96 es de origen más tardío que Is 40-66. Y este hecho justifica por sí mismo al exegeta para adoptar como base una comprensión escatológica del salmo.

Por el contrario, W O E Oesterley se adhiere a la tesis de S Mowinckel (*PsStud* II) de que la fiesta de la entronizacion de Yahve fue el origen de la escatologia Partiendo de la idea del culto se deducen conclusiones acerca del caracter escatologico «Aqui es donde aparece con particular claridad el caracter escatologico del salmo, el salmista contempla la consumacion futura, cuando el gobierno de Yahve se extienda sobre el mundo entero» Esta conclusion de caracter cultual y escatologico no puede deducirse del salmo

Una vez conocidas las conexiones históricas del Sal 96, nos preguntaremos ahora si puede averiguarse cuál fue el determinado marco cultual para este cántico compuesto después del destierro Tenemos ciertas claves en la cita del Sal 96 en 1 Crón 16,23ss y en el título que lleva el G En 1 Crón 16, la celebracion cultual que acompañaba a la introduccion del arca en el templo es el marco en el que, además de Sal 105,1-15, se cita el Sal 96 (con ligeras variaciones) Con ello se indicarían las circunstancias expuestas en relación con los Sal 24 y 132 Podemos pensar, por tanto, en una ceremonia que se realizara el primer dia de la celebración de la fiesta de los Tabernáculos, con posterioridad también al destierro Desde luego, falta el arca Pero la solemne procesión de la comunidad y el homenaje que se tributaba al rey Yahvé —en consonancia con tradiciones anteriores al destierro— debieron de celebrarse tambien en época mas tardia Asimismo, el G apunta a estas circunstancias, cuando este salmo lleva el titulo ῞Οτε ὁ οἶκος ᾠκοδομεῖτο μετὰ τὴν αἰχμαλωσιαν, por cuanto aqui no se piensa en una situación única, sino en una especie de «fiesta de dedicación del templo» (cf la situacion cultual de 1 Re 8 en relación con 2 Sam 6) Lo nuevo en la glorificación del «rey» Yahve, con posterioridad al destierro, es la perspectiva escatologica, tal como se halla esbozada por el Deuteroisaías, cf *infra*, «Comentario»

Comentario

1-3 La introduccion del salmo comienza con exhortaciones imperativas Es interesante, ante todo, la disposicion formal de las exhortaciones Las repeticiones, en el v 1, se realizan según el orden de sucesion de las palabras *a-b-c/a-b-d* Esta disposición corresponde a la de los versos ugaríticos (cf W F Albright, *Archaeology and the Religion of Israel* [1969] 124) שיר חדש («un cántico nuevo») es el «cántico escatologico» que rompe las cate-

gorías del espacio y del tiempo y lo abarca todo (cf. Is 42,10; Sal 98,1; 149,1; Ap 5,9). Es el cántico en que ha de cantar al unísono «la tierra entera» en su aspecto más extenso y universal. Al Creador y juez del universo debe ensalzarlo ahora todo lo que está bajo su dominio y propiedad. La majestad del Dios de Israel, encumbrada por encima del mundo, y que en el Sal 96 es el objeto de la alabanza, se indica ya en el v. 2 mediante el término שם («nombre»). Hay diferencia entre Yahvé y su שם. «Si el שם יהוה indica la faceta de Yahvé vuelta hacia el hombre, a Yahvé mismo se le considera como inaccesible. Tan sólo en su שם puede el hombre llegarse a él» (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 41). La buena nueva del poder salvífico universal de Yahvé debe ser «proclamada» a diario como «mensaje de gozo». בשרו («proclamad») lo traduce el G por εὐαγγελίζεσθε (sobre בשר, cf. Sal 68,12; Is 40,9; 41,27; 52,7; Nah 2,1 y *passim*; a propósito, cf. J. Schniewind, *Euangelion* I [1927]; II [1931]). Con esta exhortación universal a proclamar la alabanza de Yahvé, se encarga al pueblo de Dios la tarea de narrar a todas las naciones la gloria y los milagros de Yahvé: cf. Sal 9,12; 105,1; 66,19.

Con כי comienza la sección hímnica principal. Se describe 4-6
a Yahvé como el poderoso que tiene su trono por encima de todos los dioses. Las tradiciones cultuales de los himnos anteriores al destierro en honor del rey Yahvé, que por su parte se remontan a tradiciones preisraelitas, recuerdan la superioridad monárquica del Dios rey sobre todas las demás divinidades (cf. Introducción § 10, 1). Cf. Sal 95,3; 97,9; 135,5. Desde luego, el enunciado, como se ve claramente por el v. 5, tiende a la completa eliminación de todos los dioses inferiores y a su desposeimiento de todo poder. Los dioses de las naciones son אלילים («nada»; G: δαιμόνια); han llegado a ser «nada». Aquí se hace patente el final de un extenso proceso de desposeimiento de poder. Hay que presuponer el mensaje del Deuteroisaías. אלילים, en el antiguo testamento, es el término utilizado preferentemente por Isaías para referirse a los dioses de las naciones extranjeras, a los que Israel recurría también en sus extravíos: Is 2,8. 18.20; 10,10s; 19,1.3. Son ya interesantes en esos pasajes antiguos los puntos de vista desarrollados luego plenamente por el Deuteroisaías: los dioses (אלילים) están «hechos por mano de hombres», «perecen en el juicio». Y, así, el concepto lleva inherente la idea de impotencia, de vaciedad y de cosa creada. Sobre este trasfondo impresiona particularmente la afirmación de que Yahvé, en cambio, «hizo el cielo» (v. 5b). Luego, en el v. 6, se habla del esplendor y majestad real del Dios que está por encima

del universo הוד והדר («majestad y magnificencia») describen el esplendor regio de Yahvé Es notable la personificación del aura que circunda al Dios rey (cf el comentario a Sal 89,15)

La superioridad monarquica del Dios rey por encima de todos los dioses, que puede verse atestiguada en todas partes en Mesopotamia, en Egipto y en el mundo siro-cananeo (cf Introduccion § 10, 1), queda evidenciada ademas en este punto por un documento egipcio «Los dioses se postran ante tu majestad y, cuando se acerca el que los engendro, aclaman con gritos de jubilo la gloria de quien los creo Te dicen '¡Oh, como llegas en paz, padre de los padres de todos los dioses, que elevó a lo alto el cielo y empujo hacia abajo el orbe de la tierra, que hizo cuanto hay y creo lo que existe, oh rey y jefe supremo de todos los dioses! Ensalzamos tu gloria porque tu nos hiciste, honor a ti, que nos formaste, te cantamos himnos porque te has esforzado mucho por nosotros'» (de un himnario en honor de Amon, de epoca anterior a Amenofis III, El Cairo Pap Bulak, n ° 17, A Bertholet [ed], *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, fasciculo 10, 5s) Sin embargo, a diferencia del Sal 96, este himno en honor de Amon, el dios rey, presenta como seres poderosos a los dioses que estan subordinados a el

7-9 La introducción hímnica, en los v 7-9, está inspirada en el antiquísimo Sal 29 Cf el comentario a Sal 29,1s Pero, mientras que el Sal 29 describe al Dios del cielo según el modelo de la teofania de Baal entre la tormenta, vemos que la segunda seccion hímnica principal del Sal 96 (v 10-13) glorifica al rey del universo como creador y juez El homenaje que se tributa al Dios rey está inspirado en las imágenes de lo que se hace con los monarcas terrenos Se les hacen presentes (cf Sal 68,30, 76,12, Is 60,6ss) Ahora bien, la manifestación de Yahvé, proclamada en el v 9, sobrepasa el espacio y marco del culto Lo mismo que en el Deuteroisaías, se trata aquí de la regia toma de posesión escatológica del poder por parte de Yahvé, un poder que se extiende sobre el mundo entero La postración (*proskynesis*) ante Yahvé, que es Dios rey y Señor del universo, tuvo en los tiempos anteriores al destierro un antecedente expuesto en el ámbito de lo visionario por antiquísimas tradiciones cultuales, desde el Deuteroisaias se proclama el poder escatológico sobre la historia, que corresponde al Dios rey, creador y juez del universo, proclamación que había sido transmitida en las tradiciones cultuales Sobre los v 7-9, cf R Martin-Achard, *Israel et les nations*, Cahiers Théologiques 42 (1959)

10-13 En el v 10 la exhortacion expresada en el v 3 se hace más concreta El pueblo de Dios debe proclamar en toda la tierra, en

todas las naciones, el mensaje de que «¡Yahvé es rey!». Sobre la traducción y el sentido de la fórmula יהוה מלך, cf. el comentario a los Sal 24; 47,9; 93. Un hecho, bien conocido ya en Israel, e inmutable desde los tiempos más remotos (Sal 93,2), debe proclamarse a los gentiles. En relación con el título de *rey*, surgen inmediatamente otros dos temas: este Dios-rey es el creador y el juez del universo. En los v. 11-13 se desarrolla hímnicamente esta proclamación. El cielo y la tierra, el mar y cuanto contiene (sus olas embravecidas: Sal 93,3s) —todos esos ámbitos que comprendía la imagen antigua del mundo— deben aclamar con júbilo al Creador y Señor del universo (cf. Is 44,23; 49,13). También los campos y su vegetación, los árboles, los elementos, todos, del mundo creado, deben ovacionar al rey y creador: Is 44,23; 55,12. Las exhortaciones hímnicas dan paso al v. 13. ¡Yahvé viene! בא («viene»), según el contexto, no debe entenderse en sentido cultual sino en sentido escatológico. La teofanía irrumpe en el mundo de las naciones (cf. Is 40,10; 59,19s; 60,1; 62,11). Yahvé asume su oficio de juez universal (cf. Sal 94,2; Gén 18,25, y el comentario a Sal 7,9). El pacto se amplía para incluir también a las naciones; éstas experimentan la soberanía de Dios, que se ejerce en sus juicios con צדק («justicia») y אמונה («fidelidad»). Sobre los v. 11-13, cf. H. Ringgren, VT 24 (1974) 207ss.

Lo contradictoria que es la hipótesis cultual sobre la fiesta de la entronización de Yahvé, lo ilustrará la siguiente observación. Se opina generalmente que la «entronización de Yahvé» se realiza en el templo. Pues bien, H. Schmidt pretende que el verbo בא, que aparece en el v. 13, es una referencia a la entrada procesional del rey Yahvé en el templo. ¿Y qué relación guardan entre sí estas dos concepciones? ¿entra Yahvé en el templo, entronizado ya como rey? ¿dónde se realizó entonces el acto de entronización? ¡Se acumulan las preguntas y los problemas!

Finalidad

El salmo da por supuesto que Israel ha experimentado los milagros de Yahvé. Más aún, el himno parte del hecho de que la soberanía universal del Dios-rey es conocida entre el pueblo de Dios. Ahora se traspasan las fronteras. Y se hace no sólo con la perspectiva visionaria de las viejas tradiciones cultuales, sino con arreglo a la idea escatológica iniciada por el Deuteroisaías, según la cual Yahvé, como Señor de la historia, hace su entrada en el mundo de las naciones. La exhortación a entonar el himno pene-

tra en todos los ámbitos de la creación y suscita el júbilo en la tierra entera. Es muy significativo que, en este cántico escatológico de alabanza, le corresponda a Israel la tarea de la proclamación mundial. La misión de Israel no conduce a ámbitos extraños y oscuros, sino a un mundo que vibra ya por la ovación escatológica tributada a Dios y que está henchido por los clamores de gozo de las criaturas. El culto divino de Israel se halla bajo el signo de esta entronización escatológica de Yahvé al fin de los tiempos; los límites «sacros» de ese culto se han dilatado hasta lo universal. Y ya se ha dirigido a las naciones el llamamiento para que rindan homenaje a Yahvé (v. 7ss). Pero el rey es el juez de las naciones. Da a conocer su ley: la ley que el Creador tiene derecho a imponer al mundo entero. El Dios que viene —y de él se habla más que nada— saca a la luz lo que hasta entonces había permanecido oculto o había quedado encubierto bajo las vanas pretensiones de los dioses (v. 5): la gloria y la justicia del Dios de Israel. Pero, por lo que respecta a la venida de ese Dios, es notable la coincidencia entre la llegada y la manifestación cultual y la llegada y la manifestación cósmica. Yahvé sale de la particularidad del pueblo elegido de Israel y se proyecta a una revelación universal. En ella se hallan en perfecta consonancia la soberanía universal de Yahvé como rey y lo universal de su creación. El Creador asume su reinado y da a conocer su ley en todo el mundo.

«¡YAHVE ES REY! ¡REGOCIJESE LA TIERRA!»

Bibliografía: A. Weiser, *Zur Frage nach den Beziehungen der Psalmen zum Kult. Die Darstellung der Theophanie in den Psalmen und im Festkult*, en *Bertholet-Festschrift* (1950) 513-531; H. Schmidt, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197; J. Gray, *The Hebrew Conception of the Kingship of God – its Origin and Development*: VT 6 (1956) 268-285; S. Morag, *'Light is Sown' (Ps 97,11)*: Tarbiz 35 (1963-1964) 140-148; J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 (1965) 28s; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, BHT 40 (1968).

1 ¡Yahvé es rey! ¡Regocíjese la tierra!
¡Alégrense las muchas islas!
2 ¡Nubes y oscuridad en torno a él,
la justicia y el derecho son los fundamentos de su trono!
3 Fuego le precede
y consume a sus enemigos[a] en derredor.
4 Sus relámpagos iluminan el mundo,
la tierra lo ve y tiembla.
5 Las montañas se derriten como cera ‹›[b]
en presencia del Señor de toda la tierra.
6 Los cielos proclaman su justicia,
y todas las naciones contemplan su gloria.
7 Se avergüenzan todos los que adoran imágenes,
los que se glorían en cosas de nada[c];
todos los dioses le rinden homenaje.
8 ¡Pero Sión lo escucha llena de gozo,
las hijas de Judá gritan de alegría
por tus juicios, oh Yahvé!
9 ¡Porque tú ‹›[d] eres el Altísimo sobre todo el mundo,
muy excelso por encima de todos los dioses!
10 Yahvé 'ama'[e] a 'quienes aborrecen'[f] el mal,
guarda la vida de sus piadosos
y los salva de la mano de los impíos.

11 **Luz ‘irradia sobre’[g] el justo**
y gozo sobre los que son de corazón recto.
12 **¡Alegraos, oh justos, por Yahvé**
y alabad su santo nombre!

3 **a** Una enmienda propuesta por J. Wellhausen y B. Duhm, que pretenden leer לְצַעֲדָיו («en torno a sus pasos»), es innecesaria y desacertada.

5 **b** מלפני יהוה («ante la aparición de Yahvé») podría ser una variante interna del texto por מלפני אדון o una adición, que en todo caso debe suprimirse por razones métricas.

7 **c** Habrá que preguntarse si esta parte del versículo no debe entenderse quizás como una interpolación.

9 **d** יהוה habrá que suprimirlo por razones métricas; de todos modos, se obtiene un metro de 4 + 4.

10 **e** TM: «Los que amáis a Yahvé odiad el mal». Pero el contexto muestra claramente que lo que hay que suponer es una actitud de Yahvé ante los suyos. Así que en principio habrá que leer אהב.

f Con algunos manuscritos y el S habrá que leer consecuentemente שׂנאי.

11 **g** TM: «Se siembra luz». Un manuscrito, G, san Jerónimo, S y T señalan correctamente que hay que leer זָרַח.

Forma

Al salmo agitado le corresponde un metro desequilibrado. Predomina el metro 3 + 3: v. 2-6.11.12. Se hallan además versos largos: 4 + 3 en el v. 1 y 4 + 4 en el v. 9. Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 7.8.10. El Sal 97 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza («himnos»); está determinado temáticamente por las afirmaciones acerca del reinado de Dios, y debe considerarse como perteneciente al subgrupo de los «himnos en honor de Yahvé como rey». Cf. Introducción § 6, 1, IIβ. Es fácil de analizar la estructura del salmo: v. 1-2, el rey en su trono; v. 3-6, la teofanía; v. 7-9, efectos de la teofanía; v. 10-12, Yahvé y los צדיקים.

Marco

Basándose en el introito יהוה מלך («Yahvé es rey»), entendido como «grito de entronización», el Sal 97 (lo mismo que los Sal 47; 93; 96; 99) se asigna casi siempre, en tiempos recientes, a la celebración de la fiesta de la «entronización de Yahvé». Esta

explicación cultual se afirma a veces con tal seguridad y como cosa tan evidente, que no se ve ya problemática la traducción del denominado «grito de entronización» (cf. el comentario a Sal 93,1). Sin embargo, incluso es problemático el *Sitz im Leben* cultual que se presupone en los «himnos en honor de Yahvé como rey» (cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [²1962] 239ss).

El Sal 97 celebra la realeza de Yahvé. Pero esto se hace de una manera singularísima, que debe tenerse muy en cuenta. El «rey» Yahvé no sólo tiene el título de אדון כל־הארץ, que se le aplica en el marco de la tradición cultual de Jerusalén y de los homenajes que en ella se le tributan, sino que, además, la realeza de Yahvé se impone ahora en la historia mediante una ampliación universal. Yahvé se manifiesta ante todo el mundo. Su teofanía llaga hasta los espacios más lejanos. Es una situación anunciada ya proféticamente por el Deuteroisaías. Y, de hecho, el Sal 97 (como también el Sal 96) tiene muchos puntos de contacto con el mensaje del Deuteroisaías y del Tritoisaías: sobre el v. 1, cf. Is 49,13; 42,10.12; sobre el v. 3, cf. Is 42,25; sobre el v. 6, cf. Is 40,5; sobre el v. 7, cf. Is 42,17; 45,16; sobre el v. 11, cf. Is 58,4. Se revela así una clara relación: el Sal 97 debe entenderse sobre todo no en sentido cultual sino en sentido escatológico. La teofanía tiene una orientación escatológica y universal. Aquí los enunciados sobre el señorío universal de Dios han irrumpido fuera del espacio de lo visionario y del marco de los homenajes y las confesiones de fe. El salmo entero exhala las ideas de la época posterior al destierro (F. Nötscher). «El juicio se espera del futuro, pero se halla descrito en imágenes que están tomadas del pasado» (F. Nötscher).

¿Qué tradiciones y concepciones anteriores al destierro recoge el cantor del Sal 97? Es indudable, en primer lugar, que el salmista entronca con las tradiciones cultuales del rey del cielo —sentado en su trono—, y cuyas raíces más profundas llegan hasta los elementos de las tradiciones de la Jerusalén preisraelita (cf. los comentarios a los Sal 24 y 29). Pero el Sal 97 recurre, además, a las tradiciones cultuales de la fiesta de los Tabernáculos, tradiciones según las cuales Yahvé viene al encuentro de su pueblo en una teofanía y le comunica la ley de Dios. Estas concepciones donde más claramente resaltan es en el Sal 50, pero se hallan también conectadas con los salmos en honor de Yahvé como rey (Sal 93,5; 99,7). La novedad es que ahora la manifestación de Yahvé y la revelación de la ley divina van dirigidas también a las naciones. La cuestión acerca de las conexiones entre las tradiciones centrará finalmente nuestra atención en los v. 10-12. En el culto anterior al

destierro, los צדיקים tenían que someterse a un ceremonial de purificación y de entrada procesional (cf. el comentario a los Sal 15 y 24). El Sal 97 recoge esta tradición y describe los efectos de la teofanía sobre los צדיקים admitidos en el santuario. La «situación» en que se canta el Sal 97 como cántico cultual queda identificada claramente en el v. 8. Se trata de una fiesta celebrada en Sión. Es obvio pensar en la fiesta de los Tabernáculos, tal como se celebraba después del destierro, y en la que las tradiciones festivas anteriores al destierro se dejan sentir y hallan su continuación.

Con razón C. Westermann considera como elemento secundario la presentación de la epifanía que se hace en el Sal 97, o bien piensa que es un elemento que «se deriva de la tradición» (C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* [1954] 109). H. Gunkel, en su comentario, formula también las siguientes reflexiones: «En consecuencia, es difícil decir hasta qué punto el poeta mismo creyó literalmente en la revelación que había tenido lugar en medio del fuego y la oscuridad, o si se limitó simplemente a recoger estos elementos como formas poéticas y tradicionales antiguas». Pero en estas reflexiones de Gunkel es problemático el contraste entre la «fe» y la «forma poética y tradicional antigua». La tradición no es sólo forma. Contiene un *kerygma* que, sobre todo cuando se ha «interpuesto» un relieve escatológico, afecta directamente a la fe. W. O. E. Oesterley reconoce acertadamente que en el Sal 97 hay imágenes apocalípticas («apocalyptic pictures») que hacen resaltar claramente el carácter escatológico («eschatological character») del himno.

Comentario

1-2 El salmo comienza con la exclamación יהוה מלך, a la que se designa muy acertadamente como «fórmula de homenaje» (cf. el comentario a Sal 47,9). Yahvé, como el Dios que está sentado en su trono y reina desde los tiempos primordiales (cf. Sal 93,2), es honrado como rey. Todo el mundo debe participar al unísono en este homenaje que se le tributa. El término ארץ («tierra») se refiere al universo entero, como se ve claramente por la fórmula paralela איים רבים («muchas islas»). Sobre el v. 1, cf. Is 49,13 y Is 42,10.12. En los v. 1-2 se describe (visionariamente) al rey del cielo que está sentando en su trono. Se halla rodeado de nubes y oscuridad de tormenta. Aquí se esbozan ya las imágenes de una teofanía en medio de la tormenta (cf. el comentario al Sal 29). Se habla del trono del rey celestial (cf. Sal 47,9; 93,2; 99,1). Sobre los «fundamentos del trono», cf. el comentario a Sal 89,15 (cf. también Prov 16,12; 25,5). Hay que recalcar el hecho de que el reinado de Yahvé se contempla como relacionado directamente con el «derecho y la justicia». Aquí no se trata

únicamente de asociaciones, como las que sugeriría el empleo de las metáforas «rey» y «trono»; es decir, no se trata sólo de trasferir a Yahvé la condición de un monarca terreno que reina con justicia, sino que se piensa más bien en las promulgaciones de la ley de Dios en Israel, como las que se venían haciendo en la fiesta de los Tabernáculos (cf. el comentario al Sal 50), y que se encuentran también indicadas en Sal 93,5; 97,8; 99,7. Ya en la época anterior al destierro se hallan mezcladas entre sí las concepciones de la soberanía regia de Yahvé y del reinado de Yahvé en «derecho y justicia». Pero ahora el reinado justo de Yahvé se extiende al mundo entero. Para describir este acontecimiento escatológico, el cantor se sirve de la tradición de la teofanía, una tradición que tiene sus raíces en el culto. Sobre la tradición de la teofanía y los elementos especiales que aparecen en el Sal 97, cf. J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 28s. Sobre צדק ומשפט («justicia y derecho») como «fundamento del trono», cf. H. Brunner, *Gerechtigkeit als Fundament des Thrones*: VT 8 (1958) 426-428. Pero hay que hacer referencia también a H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, BHT 40 (1968) 79ss. Schmid pone de relieve que el reinado de Dios «descansa» sobre el orden del mundo y «se halla vinculado con él de manera muy íntima» (p. 79). Ahora bien, de esta manera se pasa por alto enteramente que la justicia anunciada por los himnos en honor de Yahvé como rey (Sal 96,10.13; 97,6; 98,2) es la justicia de Yahvé, la justicia que viene y se impone dinámicamente. Con el concepto de «orden del mundo» se introducen ideas estáticas que no corresponden debidamente a las intenciones a los himnos en honor de Yahvé como rey.

En los v. 3-6 se describe una teofanía de Yahvé (con arreglo 3-6
a los elementos existentes en las tradiciones del antiguo testamento). Sobre las descripciones de teofanías, cf. el comentario a Sal 18,8-16. A Yahvé le precede fuego devorador (cf. Sal 18,9; 50,3). Todos los enemigos perecen abrasados (cf. Sal 68,2s; Is 42,25; 106,18). Seguramente que aquí se piensa ante todo en el fuego devorador de la santidad de Dios (Sal 99,3), en la fulminación destructora de su manifestación (cf. Ex 33,20; Is 6,5). Pero luego, en los v. 4ss, se mezclan elementos de la teofanía de la tormenta y de la erupción volcánica para describir el milagro de la manifestación de Yahvé, un milagro que estremece al mundo. Y todo ello se hace con arreglo a las imágenes tradicionales. Pero, antes que nada, habrá que tener en cuenta el interesante cambio en los tiempos verbales. Los propugnadores de la hipótesis cultual de una «fiesta de la entronización de Yahvé» conside-

ran los perfectos verbales que se emplean en los v. 4ss como una referencia a que ha tenido lugar ya el acontecimiento de teofanía que se revive y experimenta en el culto divino. Pero habrá que partir de los imperfectos verbales que se emplean en el v. 3. Estos expresan el acontecimiento escatológico, contemplado visionariamente, de la venida de Dios al mundo (cf. Sal 96,13). Los perfectos verbales que vienen luego constatan (después del imperfecto verbal) acontecimientos futuros que deben esperarse con toda seguridad (cf. BrSynt § 41s). En el v. 4 hallamos imágenes antiquísimas que expresan una manifestación en medio de la tormenta y que nos remiten al mito de Hadad-Rimmón. Los rayos son las irradiaciones de la manifestación devoradora del Dios-rey (cf. el comentario al Sal 29). La tierra tiembla bajo el retumbar del trueno. Pero aquí hay una transición a la imagen de una erupción volcánica. Lo de derretirse los montes se refiere a una erupción, que aquí se utiliza —no obstante— como metáfora para expresar el encuentro de la tierra con el Dios que se manifiesta (cf. Miq 1,3ss). Sobre אדון כל־הארץ («el Señor de toda la tierra»), cf. Miq 4,13; Zac 4,14; 6,5; Jos 3,11.13. El rey Yahvé es el soberano del universo (cf. Introducción § 10, 1). Por eso, la teofanía —contra lo que es usual en el antiguo testamento— no se propone describir un encuentro de Dios con Israel. «Todas las naciones» contemplan la gloria regia y el poder salvífico de Yahvé. Aquí se alude claramente al mensaje del Deuteroisaías (cf. Is 40,5; 52,10). Los cielos (como heraldos) proclaman el צדק (la «justicia», cf. el v. 2) de Yahvé. En paralelo con כבוד («gloria»), צדק tiene aquí el sentido de «demostración imponente de salvación».

Los v. 7-9 hablan primeramente de los efectos de la teofanía. Los dioses y los adoradores de פסלים («imágenes») son los inmediatamente afectados. La manifestación de la gloria de Yahvé pone fin a todo su trajín religioso. Se juzga a los adoradores de imágenes de ídolos. Se piensa aquí indudablemente en las deidades extranjeras que se representaban en imágenes y amuletos y así eran adoradas. El Deuteroisaías nos recuerda este juicio sobre los adoradores de imágenes (cf. Is 42,17; 45,16; Jer 10,14). Pero el enunciado de que los dioses rinden homenaje al rey Yahvé (v. 7b) se basa en tradiciones más antiguas: cf. Sal 29,1. El Dios-rey es el «Dios Altísimo»; a él están sometidos todos los poderes (cf. Introducción § 10, 1). El es עליון («Altísimo», v. 9a); está sumamente exaltado sobre todos los dioses. Ahora bien, mientras que se desposee de su poder a los dioses y se pone en vergüenza a los ídolos, la comunidad congregada en

Sión puede celebrar, llena de alegría, al verdadero Dios (cf. Sal 48,12). Ella conoce la ley de Dios y vive bajo su señorío. Sobre el v. 9, cf. Sal 47,3.10; 83,19; 95,3; 96,4; 135,5.

El tema de los enunciados que se hacen en los v. 10-12 son las relaciones de Yahvé con los צדיקים. Yahvé los ama, los salva y los guarda. Junto a la expresión שנאי רע («quienes aborrecen el mal») aparece el concepto de חסיד («piadoso»), que sobre todo en la época posterior al destierro designa a aquella persona que se entrega fervorosamente a Yahvé. Sobre חסיד, cf. también A. R. Johnson, Ḥesed *und* Ḥāsîd, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae* (1955) 100-112. La íntima relación existente entre צדיק y יהוה מלך se refleja clarísimamente en el Sal 24. En la fiesta de entrada procesional en el templo, en la época anterior al destierro, se determinaba primeramente a quién le estaba permitido entrar como צדיק en el santuario de Yahvé (cf. los comentarios a los Sal 15; 24,1ss). Ahora bien, la entrada de los צדיקים (cf. Sal 118,19s) tuvo que estar asociada directamente con la entrada procesional del arca (cf. el comentario al Sal 132) y con el homenaje tributado al «rey» Yahvé. Estas tradiciones cultuales se dejan sentir en el Sal 97. Es típica de los tiempos que siguieron al destierro la expresión de que la luz irradia sobre el justo (v. 11). Cf. Sal 112,4; Is 58,10; 60,1s. La manifestación de Yahvé proporciona gozo y alegría a quienes viven en el pacto con Yahvé. Y, así, el salmo termina con una exclamación de alabanza (sobre el v. 12, cf. Sal 30,5; 32,11). **10-12**

Finalidad

El rey Yahvé viene y se manifiesta ante todo el mundo, tal es la afirmación decisiva del «himno en honor de Yahvé como rey». El señorío de la justicia, que el pueblo escogido conoce muy bien, se extiende sobre la tierra entera. Esto significa, en primer lugar, juicio. Todos los adversarios de Yahvé son consumidos por el ardor devorador del fuego. Los dioses rinden homenaje a Yahvé; los servidores de los ídolos son avergonzados. Pero esta teofanía universal inflama de júbilo y alegría a la comunidad de Sión. La luz de la salvación resplandece sobre los צדיקים.

Aquí es el lugar indicado para formular algunas observaciones aclaratorias sobre las relaciones entre el culto y la escatología. La hipótesis cultual, que piensa que los himnos en honor de Yahvé como rey presu-

ponen la existencia de una «fiesta de la entronización de Yahvé», cree que determinados actos dramático-cultuales fueron lo que dio origen a los denominados «salmos de entronización» Estos salmos, por tanto, contienen descripciones de acontecimientos festivos vividos por la comunidad reunida para el culto Se supone que se recurría a medios técnicos y a manipulaciones, por ejemplo, cuando tenía lugar el acontecimiento de la epifanía cultual El fuego y el humo escenificaban el misterio de la manifestación de Dios Se rechaza la idea de sucesos escatológicos Sólo se podrá pensar en el nacimiento de una escatología fundada en el dramatismo propio del culto festivo (S Mowinckel)

Al comentar los salmos en honor de Yahvé como rey, en el presente comentario, hemos descubierto relaciones enteramente distintas (cf los comentarios a los Sal 24, 47, 93 y *passim*). Destacaremos una vez más los puntos de vista esenciales en relación con el problema de la escatología Hay que tener en cuenta dos fases. 1 La comunidad cultual de Jerusalén recoge aquellas concepciones y tradiciones preisraelíticas en las que a la deidad de Jerusalén se la celebra como «rey», «Dios Altísimo», «creador del mundo», «Señor del mundo» y «juez del mundo» Todas estas concepciones y tradiciones se trasladan, como declaraciones de homenaje, al acto de la *proskynesis* («la postración») ante Yahvé Sebaot, honrado y ensalzado como «rey» La exclamación יהוה מלך debe entenderse como fórmula para rendir homenaje Los enunciados se hallan bajo el signo de la alabanza, la confesión de fe y la contemplación visionaria del Dios Altísimo y Señor del universo 2 Gracias al mensaje del Deuteroisaías, los enunciados de homenaje de los himnos anteriores al destierro que glorifican a Yahvé como rey, se proclaman ahora en sentido escatológico como enunciados activos en la historia Yahvé viene y se manifiesta ante los ojos de todas las naciones La epifanía escatologica del rey universal Yahvé es prometida por el profeta anónimo de la época del destierro Motivos de los himnos anteriores al destierro entran al servicio, en la época posterior al destierro, de un mensaje para el fin de los tiempos inspirado por el Deuteroisaias Y este mensaje se expresa de manera especial en los Sal 96-98

«TODOS LOS CONFINES DE LA TIERRA VEN LA SALVACION DE NUESTRO DIOS»

Bibliografía S Mowinckel, *Psalmenstudien* II *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie* (1922), H Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes zum Fest der Jahreswende im alten Israel* (1927), H - J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes in Alten Testament*, BHT 13 (1951) (puede verse aqui mas bibliografia sobre el «reinado de Yahve»), E Beaucamp, *L univers acclame le justicier d'Israel (Ps 98)* BiViChr 70 (1966) 36-40, H Ringgren, *Behold your King Comes* VT 24 (1974) 207-211

1 Un salmo[a].
¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo,
porque ha hecho maravillas!
Le ayudó su diestra
y su santo brazo.
2 Yahvé manifestó su salvación;
ante los ojos de todas las naciones
él reveló su justicia.
3 Se acordó de su bondad[b] y fidelidad
hacia la casa de Israel.
[c]Vieron todos los confines de la tierra
la salvación de nuestro Dios.
4 ¡Canta con júbilo a Yahvé, oh mundo entero!
¡Clamad con alegría, gritad de gozo, tocad instrumentos!
5 ¡Cantad a Yahvé con acompañamiento de lira,
con acompañamiento de lira cantando a gritos!
6 Al son de la trompeta y del cuerno
cantad alegres ante el rostro del rey ''[d].
7 ¡Brame el mar y cuanto contiene,
la tierra y los que en ella habitan!
8 Batan palmas los ríos,
a una griten de gozo los montes
9 ante el rostro de Yahvé, porque él viene,
'porque él viene'[e] para juzgar a la tierra.

El juzga al mundo en justicia
y a las naciones según una justa medida[f].

1 a G añade: לְדָוִד.

3 b G inserta לְיַעֲקֹב, pero hay que seguir al TM.

c T, al añadir la cópula ו, introduce una transición inmediata, que debe entenderse en sentido futuro.

6 d Como en los v. 4-8 se observa el metro regular 3 + 3 (cf. *infra*, «Forma»), habrá que suprimir יהוה por razones métricas.

9 e Siguiendo a G^A y a Sal 96,13, habrá que completar la frase añadiendo כי בא (también por razones métricas).

f Schlögl y Gunkel pretenden que el v. 9b se lea también según el metro 3 + 3 y, a tenor de Sal 96,10, añaden יָדִין; pero será preferible seguir al TM.

Forma

El Sal 98, tanto por su forma (determinada métricamente) como por su contenido, se divide en dos partes: v. 1-3 y v. 4-9. En los v. 1-3 es determinante el metro 3 + 2, pero en el v. 2 falta probablemente un estiquio. El texto del v. 2, tal como lo vemos ahora, puede leerse con arreglo al metro 3 + 2 + 2. En los v. 4-9 predomina el metro 3 + 3. Tan sólo en el último miembro del v. 9, si se descarta la adición de un segundo verbo (ידין), habrá que leer el metro 3 + 2.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. El tema del salmo está dominado por lo que se dice acerca del reinado de Yahvé, y el salmo deberá contarse, por tanto, entre los «himnos en honor de Yahvé como rey». Cf. Introducción § 6, 1, IIβ. Cf. también el comentario del Sal 93. La estructura del cántico es fácil de analizar: v. 1aα, introito; v. 1aβ-3, primera sección principal; v. 4-9, segunda sección principal, que contiene esencialmente exclamaciones de invitación a alabar a Yahvé. Por el estudio de la forma no puede afirmarse todavía que el Sal 98 sea un «himno escatológico» (en contra de lo que afirma Gunkel). Para ello hay que analizar primero las conexiones literarias e históricas (cf. *infra*, «Marco»).

Finalmente, para la configuración de la forma serían significativas las repeticiones acentuadas que se hacen en los v. 5.9, y que confieren al cántico un carácter solemne y grave.

Marco

Lo mismo que los Sal 47; 93; 96; 97 y 99, que son himnos en honor de Yahvé como rey, vemos que también el Sal 98, principalmente por lo que se dice en el v. 6, es asignado al proceso festivo de la fiesta de la entronización de Yahvé (cf. el comentario del Sal 24). La referencia a la «venida de Yahvé» (בא, en el v. 9), la entiende H. Schmidt (que, en este punto, sigue a S. Mowinckel) como la descripción de una «procesión de Dios», que tiene su punto culminante en el acto cultual de la entronización de Yahvé. Sin embargo, habrá que buscar un nuevo enfoque para la explicación. Sobre lo problemático de admitir una «fiesta de la entronización de Yahvé» en el culto de Israel, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss, y el comentario al Sal 47.

Debemos estudiar las conexiones literarias e históricas del Sal 98 con el mensaje del Deuteroisaías. Con más claridad aún que en el Sal 96 (cf. *ibi*), resaltan las conexiones del Sal 98 con la predicación del profeta desconocido del tiempo del destierro: sobre el v. 1, cf. Is 42,10; 52,10; 59,16; 63,5; sobre el v. 3, cf. Is 40,5; 52,10; 66,18; sobre el v. 4, cf. Is 52,9; sobre el v. 5, cf. Is 51,3; sobre el v. 7, cf. Is 55,12. No hay duda alguna: los dos cánticos corales de los v. 1-3.4-9 son «un eco de la poesía profética, especialmente de la del Deuteroisaías» (H. Gunkel). Pero existe también una relación, igualmente clara, con el mensaje escatológico de este mismo profeta del tiempo del destierro (W. O. E. Oesterley). El Sal 98 debe entenderse como «himno escatológico» (H. Gunkel). El *Sitz im Leben* de este cántico habrá que buscarlo en el culto de la época posterior al destierro. El v. 6 recuerda las tradiciones festivas de la fiesta de otoño, de la época anterior al destierro, y nos recuerda especialmente la «postración» (*proskynesis*) ante el «rey» Yahvé. En las solemnidades del culto de la época posterior al destierro se destaca de manera muy particular el milagro del «segundo éxodo» y de la teofanía escatológica de Yahvé (con arreglo al mensaje del Deuteroisaías). La respuesta a este nuevo acto de Dios es el nuevo cántico escatológico. Sobre el problema «culto y escatología», cf. el comentario al Sal 97 («Finalidad»).

Comentario

Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1-3

La respuesta al nuevo acto de Yahvé del que se habla en los v. 1-3 será un «cántico nuevo»: un cántico que transcienda los límites del espacio y del tiempo, un cántico escatológico (cf. Is

42,10; Sal 96,1; 149,1; Ap 5,9). Yahvé ha obrado maravillas, milagros increíblemente grandes (נפלאות, «maravillas»). El «cántico nuevo» se ocupa de esos hechos y es una respuesta a los mismos. Pero ¿de qué «maravillas» se trata? Los v. 2.3 las revelan. Yahvé, con misericordiosa fidelidad al pacto (חסד ואמונה, «bondad y fidelidad», v. 3), ha hecho que su pueblo, la casa de Israel, conozca la «salvación», y con este acontecimiento ha manifestado al mismo tiempo, ante todas las naciones, cómo es la conducta divina, fiel a la elección y comunión con su pueblo. Esta proclamación hímnica corresponde exactamente al mensaje del Deuteroisaías (cf. sobre los v. 2.3: Is 40,5; 52,10). Al conducir Yahvé a su pueblo de regreso a casa, llevándolo a través del desierto desde Babilonia a Jerusalén, se ha realizado el segundo éxodo, contemplado en visión por el Deuteroisaías: el milagro escatológico de una nueva intervención de Dios en la estructura de poder de los reinos del mundo. Todas las naciones serán testigos (nuevamente de conformidad con la proclamación del Deuteroisaías acerca de la salvación) de la actividad final y de la teofanía universal del Dios de Israel. Como en Is 40-55, el Sal 98 forma el paralelismo sinonímico ישועה («salvación») - צדקה («justicia»), mediante el cual צדקה llega a tener enteramente el significado de «salvación».

Hay dos matices que son, además, de particular importancia: la acción salvífica escatológica de Yahvé se realiza en virtud de la promesa dada a Israel en el pacto. Es muy interesante, junto a los términos חסד ואמונה, el nombre del pueblo del pacto, de la confederación de las doce tribus, ישראל («Israel»), nombre con el que se corresponde en la fórmula del pacto el nombre divino אלהינו («nuestro Dios»)[1]. Luego habrá que tener en cuenta lo marcadamente que acentúa el cantor en el v. 1 que Yahvé es el único que ha realizado la obra (cf. Is 59,16). Con ello נפלאות adquiere en este pasaje un colorido especial. Yahvé es el único que llevó a cabo el milagro de la renovación escatológica de su pueblo ante los ojos de todas las naciones. Ninguna potencia mundial, ningún poder intramundano o poder divino alguno estuvo a su lado. Cabría preguntarse si aquí se está polemizando contra la idea de que el pueblo de Dios debiera su renacimiento,

1 «Postquam de generali revelatione salutis loquutus est, peculiarem Dei gratiam erga electum populum proprio elogio commendat Etsi enim gentibus ac Iudaeis communiter se Deus in patrem obtulit, a Iudaeis tamen exorsus est, ut essent quasi primogeniti Haec enim gentium gloria est, quod cooptatae sint ac insitae in sanctam Abrahae domum et ex promissione Abrahae facta fluxerit communis totius mundi redemptio sicuti etiam dicit Christus Salus ex Iudaeis est, Ioan cap 4 vers 22 Quare merito dicit propheta, Deum in mundo redimendo fidei quam dederat populo Israel, recordatum esse» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*)

después del destierro, a poderes políticos, por ejemplo al imperio persa. Por lo demás, los v. 2.3 no deben desligarse de su conexión con la idea de que Yahvé es rey. En Is 52,10 lo que contemplan todas las naciones es la teofanía del «rey» Yahvé. Sobre el problema «culto y escatología», cf. el comentario al Sal 97 («Finalidad»).

Para la comprensión de la segunda sección principal (v. 4-9) es importante la observación —relativa a la forma— de que todo el pasaje debiera considerarse como un «introito». Tenemos una cadena de exhortaciones a la adoración hímnica de Yahvé. Tan sólo en el v. 9 se nos da la razón de ello. Tan sólo completamente al final escuchamos el כי hímnico: כי בא («porque él viene»). Hay que destacar, además, otro punto de vista: todas las exhortaciones a alabar a Yahvé van dirigidas a alabar al Dios que viene, es decir, se refieren a una inminente teofanía escatológica (cf. לפני המלך, «ante el rostro del rey», en el v. 6, y לפני יהוה, «ante el rostro de Yahvé», en el v. 9a). El rey y Señor del mundo entero, a quien el Israel de antes del destierro honraba y adoraba, hace su entrada en el mundo de las naciones. El anuncio de este acontecimiento se introduce con una exhortación a cantar con alegría (v. 4). Sobre הריע o תרועה, cf. P. Humbert, TEROU'A, *Analyse d'une rite biblique* (1946). Los imperativos se acumulan en el v. 4. Sobre el v. 4, cf. Sal 47,2; 66,1; 100,1. En los v. 5.6 se mencionan instrumentos musicales que deben servir de acompañamiento al canto del himno de homenaje entonado en honor del Dios-rey que se manifiesta (cf. el comentario del Sal 150). Sobre כנור, cf. K. Galling, BRL 390s; se trata de una «lira». Sobre «trompeta» y «cuerno», cf. H. Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel unter Berücksichtigung der «Kriegsrolle» von Qumran*, Wiss. Ztsch. d. Karl-Marx-Universität Leipzig 5 (1956-1957), Ges.- u. sprachwissenschaftl. Reihe. 4-9

En la inminente teofanía de amplitud universal, Yahvé se manifiesta como מלך. Aquí se recogen aquellas tradiciones anteriores al destierro que son preferidas también por el Deuteroisaías a causa de su universalismo (cf. Introducción § 10, 1); es innegable que ha habido una aceptación de tradiciones cultuales anteriores al destierro, pero ampliadas en la dimensión escatológica. La creación entera se halla conmovida por la manifestación escatológica de Yahvé (v. 7.8; cf. el comentario a Sal 96,11s). La tierra y el mar, los ríos y las montañas reciben con júbilo al creador, rey y señor del universo (cf. también Is 55,12). El batir palmas era, evidentemente, expresión de entusiasmada alegría, como solía hacerse con motivo de una entronización (cf. Sal

47,2). Todas las manifestaciones de júbilo se dedican al que viene. בא en el v. 9 no debe entenderse en sentido cultual y litúrgico sino en sentido escatológico. La manifestación del rey tiene efectos en la historia y es universal (cf. Is 40,10; 59,19s; 60,1; 62,11). Y el himno contempla ya al rey del universo como juez mundial sobre todas las naciones (cf. Sal 94,2; 96,13; Gén 18,25, y el comentario a Sal 7,9). Se han rebasado las fronteras de Israel. Toda la creación se halla gobernada por el juicio justo de Yahvé. Sobre מישרים («justa medida»), cf. Sal 9,9; 17,2; 58,2; 75,3; 96,10; 99,4.

Finalidad

H. Gunkel llama la atención sobre la singularísima correlación entre el particularismo y el universalismo que se observa en el Sal 98: la salvación llega a los judíos en presencia del mundo entero. Ahora bien, esa relación entre la elección de Israel y la acción salvífica universal de Dios no debería definirse, a ser posible, mediante categorías ideológicas como son el «particularismo» y el «universalismo», situándola en una categoría atemporal de ideas. El Sal 98, en todas sus declaraciones, depende del Deuteroisaías. Esto quiere decir que el cantor del salmo recoge el mensaje escatológico. Las fronteras del pueblo de Dios se rebasan con el maravilloso acontecimiento del «segundo éxodo», de la acción salvadora escatológica de Dios. Precisamente en este acontecimiento, que es escatológico desde su misma raíz, llega el Dios de Israel hasta el mundo. Se manifiesta ante todas las naciones como el rey de toda la creación. El Sal 98 testifica: ἡ σωτηρία ἐκ τῶν Ἰουδαίων ἐστίν (Jn 4,22). Ahora se quita el anatema que pesaba sobre la creación. La creación sale al encuentro de su señor y rey. Toda criatura se alza en una alabanza que resuena en el mundo entero.

Finalmente, habrá que tener en cuenta que las vivas exhortaciones que se escuchan en Sal 98,4-9 tienen el carácter de realización. Bajo el poder de esas palabras se despierta el mundo. Sale al encuentro de su rey. Como en otros «himnos en honor de Yahvé como rey», el mundo en su dimensión universal es donde el Dios de Israel hace su entrada como rey. La creación se lleva de nuevo bajo el poder y la gracia de su creador. Al principio, sólo el pueblo escogido tiene noticia de este cambio mundial. Con el «cántico nuevo» (v. 1) canta el mundo la entronización escatológica de su Dios. Con este mensaje y conocimiento que a

ella se le ha impartido, la comunidad nacional se halla sola. Pero la «misión», el encargo mundial, se le ha retirado a ella por cuanto Yahvé mismo manifiesta su salvación y revela a las naciones su justicia (v. 2). La alabanza y adoración de Israel es el primer eco de la creación que responde a la llegada de Dios. Al mismo tiempo, toda la creación eleva una alabanza cósmica que resuena al encuentro del Creador (v. 7s).

«¡YAHVE ES REY! ¡EL ES SANTO!»

Bibliografía: S. Mowinckel, *Psalmenstudien* II. *Das Thronbesteigungsfest Jahwas und der Ursprung der Eschatologie* (1922), H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahwes zum Fest der Jahreswende im alten Israel* (1927); H.-J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 (1951) (aquí puede encontrarse más bibliografía sobre el «reinado de Yahvé»), A. Feuillet, *Les Psaumes eschatologiques du règne de Yahweh*: NRTh 73 (1951) 244-260, 352-363; H. Schmid, *Jahwe und die Kulttraditionen von Jerusalem*: ZAW 67 (1955) 168-197; J. H. Eaton, *Proposals in Psalm 99 and 119*: VT 18 (1968) 555-558; R. N. Whybray, *'Their wrongdoings' in Psalm 99,8*: ZAW 81 (1969) 237-239; H. H. Schmid, *Gerechtigkeit als Weltordnung*, BHT 40 (1968); C. F. Whitley, *Psalm 99,8*: ZAW 85 (1973) 227-230.

1 Yahvé es rey: se estremecen[a] las naciones.
El tiene su trono sobre los querubines: tiembla la tierra.
2 Yahvé es grande en Sión
y excelso sobre todas las naciones.
3 ¡Alaben tu nombre,
grande y terrible!
¡El es santo!
4 ¡'Un fuerte es rey'[b]! ¡Ama la justicia!
¡Tú eres quien fundamenta la rectitud!
¡El derecho y la justicia en Jacob
tú los creaste!
5 ¡Exaltad a Yahvé, nuestro Dios,
y postraos ante el estrado de sus pies!
¡El es santo!
6 Moisés y Aarón estuvieron entre sus sacerdotes;
Samuel, entre los que invocaban su nombre.
Invocaban a Yahvé;
él los escuchaba.

7 **En la columna de nube les habló;**
guardaban[c] **los testimonios y los estatutos que él les dio.**
8 **Yahvé, Dios nuestro, tú los escuchaste.**
Fuiste para ellos un Dios perdonador;
aunque un vengador de sus descarríos.
9 **¡Exaltad a Yahvé, nuestro Dios**
y postraos en su santo monte,
porque santo es Yahvé, nuestro Dios!

1 **a** No habrá que traducir ירגזו ni תנוט como optativos (H. Schmidt); sino que se trata de enunciados que proclaman los efectos que irradia la realeza de Yahvé.

4 **b** TM: «Y la fuerza del rey». Esta lectura es imposible, dado el contexto. Hay que modificar la puntuación vocálica. Leamos וַעֲז מָלַךְ.

7 **c** No hay razón absolutamente necesaria para modificar שמרו y leer שָׁמְעוּ. Se trata, evidentemente, del oficio de conservar y transmitir el ordenamiento jurídico.

Forma

¿Qué normas adoptará la crítica textual para «reconstruir» un salmo extraordinariamente agitado y compuesto de exclamaciones a modo de saetas? He aquí la cuestión decisiva. ¿Será correcto llevar a cabo una reconstrucción crítica radical basándonos en determinadas reglas de la métrica? Y entonces, ¿qué metro habrá que tomar como punto de partida? ¿serán decisivas las cuestiones acerca de la estructura lógica de las frases? ¿cómo se interpretarán en ese caso las extrañas cadencias binarias? Se amontonan las dificultades. Lo mejor será atenerse —con todas las reservas— al TM, y no reducir la expresividad de las exclamaciones cultuales, pronunciadas como en *staccato*, mediante normas y reglas sacadas de la métrica. Este proceder hay que seguirlo, aun a riesgo de obtener como resultado una imagen variopinta de desorden métrico.

Si tratamos ahora de comprender cuál es el metro del texto que hemos traducido, entonces tendremos el siguiente cuadro: v. 1: 4 + 4; v. 2: 3 + 3; v. 3: 2 + 2 + 2; v. 4: 4 + 3, 3 + 2; v. 5: 3 + 3 (+ 2); v. 6: 3 + 3, 2 + 2; v. 7: 4 + 4; v. 8: 4 + 4(3); v. 9: 3 + 3 + 3.

Sobre la forma externa, habrá que preguntarse además si los v. 5.9 deben considerarse como estribillos. A esta pregunta ha-

brá que responder positivamente, pero sólo de manera condicional, porque lo que encontramos es un estribillo variado que no debe reducirse a un común denominador con ayuda de intervenciones de crítica textual. Más importante es el triple קדוש הוא, que se refleja en el trisagio del texto de Is 6,3 y probablemente es elemento integrante de la forma del Sal 99. Si examinamos la posición del קדוש הוא (v. 3.5.9), y junto a él el estribillo, será difícil llegar a definir una estructura del cántico que se ajuste al sentido y a la forma. Si tratamos de tener en cuenta ambos elementos, podríamos sugerir —con la debida prudencia— la siguiente estructura: v. 1-3.4.5.6-9.

El Sal 99 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. La manera dominante de hablar de la «realeza de Yahvé» nos conduce a la siguiente clasificación, de acuerdo con el tema: el Sal 99 debe contarse entre los «himnos en honor de Yahvé como rey». Cf. Introducción § 6, 1, IIβ.

Marco

En los «himnos en honor de Yahvé como rey» debemos investigar cuidadosamente, en cada caso concreto, cuál es el *Sitz im Leben* de los distintos salmos. Ni la teoría cultual global, que da por supuesta la existencia de una fiesta en honor de Yahvé, ni la interpretación orientada unilateralmente hacia la escatología (H. Gunkel, A. Feuillet) hacen justicia al origen de esos cánticos. En contra de la hipótesis de que el Sal 99 pertenece a la fiesta de la entronización de Yahvé, hay que objetar en primer lugar: 1. יהוה מלך no es un clamor de entronización, sino una invitación al homenaje, y habrá que traducirlo por: «Yahvé es rey» o «Yahvé gobierna como rey» (cf. el comentario a Sal 93,1). 2. El Sal 99 no describe un proceso (de entronización), sino que se orienta hacia la *proskynesis* ante el rey Yahvé (v. 5.9; Sal 95,6; 96,9); sobre el problema acerca de la situación cultual de los himnos en honor de Yahvé como rey, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (^{2}1962) 239ss; cf. también el comentario al Sal 93.

Ahora bien, el Sal 99 difiere igualmente de los Sal 96-98, que dependen en general del Deuteroisaías y de tradiciones cultuales anteriores al destierro. En ninguna parte del Sal 99 se observa una dependencia de Is 40-55. Por tanto, la opinión de que este salmo deba entenderse en sentido «escatológico» no está en lo cierto. Lejos de eso, no hay nada que hable en contra de que

la composición de este cántico haya que fijarla antes del destierro. Lo mismo que el Sal 93, el Sal 99 pudo haberse compuesto en tiempo de la monarquía. El trisagio podría ser el trasfondo de la invitación y de la proclamación de Isaías, orientadas hacia el culto de Jerusalén. Por tanto, el Sal 99 habría de asignarse también al acto cultual de homenaje ante el Dios-rey Yahvé. A este respecto, es muy interesante el hecho de que sobre el salmo se proyecten tradiciones acerca de la trasmisión de la ley divina y del pacto (אלהינו como nombre que se aplica al Dios del pacto en los v. 5.9). H. Schmidt pone el v. 7 en relación íntima con la epifanía del Sinaí. Aunque estas conexiones entre las tradiciones no apoyen tampoco la tesis de que en Jerusalén se celebrara permanentemente un culto divino dedicado al pacto (en contra de lo que piensa A. Weiser), sin embargo es indudable que aquí se observan tradiciones cultuales que relacionan íntimamente la renovación del pacto divino y una nueva proclamación de la ley de Dios con el acto de homenaje ante el Dios-rey Yahvé (acto que probablemente se celebraba durante la fiesta de los Tabernáculos; cf. los comentarios de los Sal 50 y 81).

Comentario

1-3 El Sal 99 comienza con un clamor de homenaje: יהוה מלך (cf. el comentario a Sal 47,9; 93,1; 97,1). En su condición de «rey», Yahvé es el soberano universal del mundo. El estremecimiento de las naciones y el temblor que sacude a la tierra proclaman esa plenitud de poder sin límites. Ahora bien, se reconocen claramente las diferencias con respecto a los Sal 96; 97 y 98. Mientras que en estos últimos Yahvé rebasa las fronteras de Israel y «llega» hasta la creación entera, vemos que el Sal 99 contempla como en visión los efectos y el ámbito de poder del Diosrey que tiene su trono en Jerusalén. Sobre las tradiciones, cf. J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 18s. Ahora bien, las tradiciones de teofanía ejercen escasa influencia sobre los enunciados de los v. 1s. Yahvé es ישב כרובים: el «Dios que tiene su trono en lo alto del cielo». En favor de la lectura que ofrece el TM hablan: 1 Sam 4,4; 2 Sam 6,2; 2 Re 19,15; Sal 80,2. Yahvé es «el que tiene su trono sobre los querubines». ¿Qué significa esto? Los «querubines» ¿son la guardia personal del Santo o una «personificación» de la nube atronadora? No podemos responder de manera clara y tajante a esta pregunta. Mucho habla en favor de que los כרובים simbolizan las nubes de tormenta, de tal mane-

ra que habría que tener en cuenta la imagen del «rey del cielo» (cf. Sal 29,10) con todos los detalles que esta imagen implica en la historia de las religiones (cf. Introducción § 10, 1). «El trono de los querubines, dado el contexto del salmo, debe entenderse como el trono más alto del mundo» (H. Gunkel). Ahora bien, con arreglo al pensamiento del oriente antiguo, que siempre se orienta hacia la analogía («lo que está arriba tiene su correspondencia en el culto»), esa sede del trono se identifica con el arca (cf. Jer 3,16ss; M. Dibelius, *Die Lade Jahwes* [1906]). El «rey del cielo» se halla presente en Sión, en el santuario del templo y del arca: v. 2. El Dios-rey Yahvé, que tiene su trono en Jerusalén, es גדול; es מלך גדול («gran rey»). Soberano sobre un reino universal. A él están sometidas «todas las naciones». En el v. 3 se escucha la primera exhortación clamorosa a rendir homenaje ante Yahvé. El Dios que tiene su trono en el cielo, se halla presente en el santuario con la forma de presencia de su שם. A propósito de שם, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im AT*, ZAWBeih 64 (1934) 38s; E. Lohmeyer, *Das Vater-Unser* (1964) 48. Sobre גדול ונורא («grande y terrible»), cf. Sal 47,3; 95,3; 96,4; Dt 10,17. El rey que se halla sentado en su trono es קדוש (cf. 1 Sam 6,20; Is 6,3). Sobre la «santidad de Yahvé», cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 262ss, 342ss; W. H. Schmidt, *Wo hat die Aussage: Jahwe 'der Heilige' ihren Ursprung?*: ZAW 74 (1962) 62-66; Id., *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 150ss; H.-J. Kraus, *Das heilige Volk*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 37-49.

Las primeras palabras del v. 4 (וְעֹז מֶלֶךְ, «un fuerte es rey») 4
señalan principalmente el hecho de que «aquel que tiene su trono sobre los querubines» es el Dios de la guerra, el Dios de Israel. Aquí hay que tener en cuenta los pasajes de 1 Sam 4,4ss y Sal 24,8-10. Cf. también Introducción § 10, 1. Pero, sobre todo, lo que el rey Yahvé ha establecido en Jacob es «el derecho y la justicia». H. Gunkel ve en este motivo una dependencia del mensaje profético, en cuyo centro se halla משפט וצדקה («derecho y justicia»). Sin embargo, investigaciones más recientes sobre el culto de la renovación del pacto y de la proclamación de la ley han demostrado que, ya desde los tiempos más antiguos, la promulgación de la ley divina tiene su *Sitz im Leben* en el culto divino de Israel (cf. A. Alt, *Die Ursprünge des israelitischen Rechts*, en *KlSchr* I, 327ss; G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* [Salamanca [2]1982] 22ss). La única cuestión es saber qué papel desempeña en el culto de Jerusalén la renovación del pacto y la nueva

proclamación de la ley divina. Sobre este punto, cf. los comentarios que se hicieron sobre el Sal 50. Resonancias de la proclamación de la ley divina se encuentran también en Sal 93,5; 97,2.6, que son himnos en honor de Yahvé como rey.

5 El v. 5 (como el v. 3) es una viva exhortación a rendir homeneje ante el santo Dios-rey Yahvé. Al רם («excelso», v. 2b; Is 6,1) se le debe tributar y le corresponde el acto del רוממו («exaltación») que rinde homenaje y adoración. Esto quiere decir: a Yahvé hay que conocerle y reconocerle como el «alto y ensalzado». El Dios-rey, soberano universal, es אלהינו («nuestro Dios»). Este nombre divino se halla asociado con el campo de fuerza de la promesa del pacto (cf. Sal 95,7; 98,3). El Dios de Israel es el rey del universo. A él se le rinde homenaje postrándose ante «el estrado de sus pies». הדם רגליו («el estrado de sus pies», en consonancia con el v. 9: להר קדשו, «en su santo monte») es el monte Sión (cf. Is 66,1; Mt 5,35); en la concretización final: el arca, por la cual Sión se caracteriza como el lugar elegido por Yahvé (cf. el comentario a Sal 132,7; 1 Crón 28,2). El arca y el trono erigido sobre los querubines (v. 1b) no deben separarse entre sí. El Dios que se eleva excelso hasta el cielo, llena el área del templo con el estrado de sus pies, como el rey que está sentado en su trono (Is 6,1)[1]. El es el Santo (cf. los v. 3.9 y también Is 6,3).

6-9 Como en los v. 4.5 se hicieron alusiones a la transmisión de la ley de Dios y al pacto de Yahvé con Israel (אלהינו), habrá que preguntarse ahora qué sentido tiene —en este contexto— la mención de Moisés, Aarón y Samuel. No es fácil escapar de esta cuestión afirmando que, en las celebraciones en que se rendía homenaje ante el trono de los reyes terrenales, era corriente ensalzar y honrar también a los altos funcionarios (como piensa H. Gunkel). Lo que sucede más bien es que a Moisés, Aarón y Samuel se los considera prototipos de la transmisión de la ley. Se los considera los primeros «sacerdotes» y mediadores entre Dios y el pueblo. En primer lugar, en el v. 6 se les asigna el ministerio de la intercesión. Invocaban el nombre de Yahvé. A ellos se les había concedido, en su elevado ministerio, el privilegio de ser escuchados. Esto es lo que se recuerda. (Sobre la

1. «Quod autem hic vocatur scabellum pedum eius, optima est huius metaphorae ratio, voluit enim Deus ita habitare in medio populi, ut non teneret defixas mentes in externo templo, et arca foederis, sed sursum potius attolleret Ergo Domus vel habitationis nomen ad fiduciam valuit, quo familiariter pii omnes accedere ad Deum auderent, quem videbant ultro sibi occurrere (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*, sobre Sal 99,5).

intercesión cf. F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* [tesis Erlangen 1951] 72ss). Pero se hace resaltar también otra tarea más de los «sacerdotes» mencionados. Eran los «custodios», los primeros tradentes de la ley de Dios, que ellos habían recibido. Es muy interesante el título de «sacerdote», que nos hace suponer que los nombres de aquellos varones de Dios —Moisés, Aarón y Samuel— se utilizaron para referirse a un ministerio sacerdotal dominante (y que era determinante en el culto). Esto arroja luz sobre las funciones de los sacerdotes en el lugar y en el tiempo en los que el Sal 99 tuvo su *Sitz im Leben*: a los sacerdotes se les había confiado el ministerio de la intercesión; tenían, además, la tarea de custodiar y transmitir la ley divina. ¿Habrá que pensar en sacerdotes levíticos, es decir, en un sacerdocio que actuaba en el ámbito de las tradiciones jurídicas de Israel? ¿habrá que suponer la existencia de un círculo parecido al que se halla detrás del Deuteronomio? Son muchas las preguntas que rodean al Sal 99, pero son difíciles de esclarecer. Recordaremos únicamente algunas referencias más antiguas. Sobre Moisés como intercesor: Ex 17,11ss; 32,11ss.30ss; Núm 12,13; 14,13ss; 21,7; Sal 106,23. Samuel como intercesor: 1 Sam 7,8s; 12,16ss. Acerca de Moisés y Samuel, cf. Jer 15,1.

Pero ¿cuál es el sentido de la «columna de nube», mencionada en el v. 7? Originariamente la nube formaba parte del contexto de la tradición del tabernáculo (cf. Ex 33,9; Núm 12,5); no tiene nada que ver con el arca. El *terminus a quo* de la conexión entre la idea de la nube y la del arca, es indudablemente 1 Re 8,10s.

En el v. 8 se glorifica a Yahvé como Dios clemente y justo. El Dios de Israel (אלהינו) concedía la gracia de su pacto a los mediadores en su intercesión. Hizo que descendiera el perdón (cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament* [1940] 69) y la venganza sobre los impíos. La encarecida invitación que se hace en el v. 9 (como en los v. 3.5) exhorta a postrarse ante Yahvé. Pero en relación con el v. 5 se ha variado el «estribillo». הר קדשו («su monte santo») es el monte Sión (Sal 2,6), sobre todo su cumbre más alta (cf. H. Schmidt, *Der heilige Fels in Jerusalem* [1933] 89s).

Finalidad

En contraste con los Sal 96; 97 y 98, el Sal 99 no habla de la venida de Yahvé a las naciones, sino del encuentro con Israel, un encuentro que se realiza en el pacto y en la ley divina. Es

verdad que el Dios-rey —conforme a las tradiciones cultuales de Jerusalén— es el «Dios Altísimo» y el rey del universo (v. 1s). Pero es, ante todo, el Dios del pacto, que mira benignamente a su pueblo con «derecho y justicia». Su santidad y su juicio clemente y justo, la comunidad de Jerusalén los experimenta de nuevo en el culto. Esta comunidad medita sobre los primeros transmisores de la ley divina, que fueron mediadores entre Yahvé y su pueblo.

Yahvé ama la justicia (v. 4). Este enunciado da su verdadero carácter al Sal 99. La justicia que se aplica en Israel no es una justicia extraña y de carácter general. Yahvé la estableció; él la «creó» (v. 4). Las expresiones de alabanza y adoración del himno en honor de Yahvé como rey van dirigidas al Dios de la justicia. Su santidad es la santidad de aquel que estableció la justicia y se manifiesta como juez. Ahora bien, el Dios glorificado en Israel, el Dios santo, es el Dios de las naciones (v. 2). Su justicia y su juicio, manifiestos en el pueblo elegido, tienen validez y vigencia universales.

Ante la santidad de Dios, de la que proceden el juicio y la cólera (v. 8b), la intercesión posee una gran importancia. Israel tiene necesidad de la *intercessio*. Israel necesita el perdón (v. 8), a fin de poder vivir en presencia de Yahvé y de poder alabarle.

LA ENTRADA PROCESIONAL DEL PUEBLO DE DIOS

Bibliografía: G. Quell, *Das kultische Problem der Psalmen*, BWAT NF 11 (1926); C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1954); W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT (1954); K. Koch, *'Denn seine Güte währet ewiglich'*: EvTh 21 (1961) 531-544; K. O. Lewis, *An Asservative* לא *in Psalm 100,3?*: JBL 86 (1967) 216; J. L. Mays, *Worship, World and Power. An Interpretation of Psalm 100*: Interpretation 23 (1969) 315-330; R. Morneau, *Psalm 100 – A Mini-Theology*: SpirLife 23 (1977) 26-36.

1 **Un salmo de acción de gracias.**
¡Aclamad con gozo a Yahvé, toda la tierra!
2 **¡Servid a Yahvé con alegría!**
¡Compareced ante su rostro con júbilo!
3 **¡Reconoced que Yahvé es Dios!**
¡El nos creó, y 'suyos'[a] somos:
su pueblo y el rebaño de su dehesa!
4 **¡Entrad por sus puertas con acción de gracias**
y por sus atrios con cántico de alabanza!
¡Dadle gracias, honrad su nombre!
5 **Porque Yahvé es bueno, su bondad dura eternamente;**
de generación en generación, su fidelidad.

a TM: «Y no nosotros». Esta lectura, dado el contexto, resulta extraña, y difícilmente será la lectura correcta (teniendo en cuenta lo que sigue). Es preferible leer (siguiendo a algunos manuscritos, *Qeré*, α', san Jerónimo y T) ולו (cf. Sal 95,7). J. O. Lewis considera el לא un ל «aseverativo» mal entendido, de tal manera que habría que traducir: «He has made us, and, indeed, we are his people, and sheep of his pasture» («El nos hizo y nosotros, ciertamente, somos su pueblo y ovejas de su pradera»; J. O. Lewis, JBL 86 [1967] 216). 3

Forma

El metro de este breve salmo es fácil de comprender. Después del título, de carácter cultual y litúrgico (v. 1a), vienen tres versos trimembres («trícola»: 3 + 3 + 3), que nos recuerdan la estructura métrica de Sal 24,7-10. En el v. 5 el cántico concluye con el metro 4 + 3.

Si preguntamos cuál es la categoría a que pertenece el Sal 100, entonces habrá que partir de las exhortaciones imperativas a la תודה y a la תהלה (v. 4). Si hay que señalar una categoría, afirmaremos que el Sal 100 pertenece al grupo de los cánticos de alabanza (תהלה). Cf. Introducción § 6, 1. Pero pertenece también al grupo de los cánticos de acción de gracias (תודה). Cf. Introducción § 6, 2, Iγ. El título מזמור לתודה hace que el énfasis recaiga sobre la תודה. Pero en el «Marco» habrá que esclarecer un poco más este punto.

Marco

Para definir la situación, hay que partir de los v. 2.4. La comunidad está reunida para el culto y se encuentra, evidentemente, ante las puertas del santuario. Allí es invitada a entrar procesionalmente, entonando cánticos de acción de gracias y de alabanza, y a presentarse ante Yahvé. Afirmaremos que el salmo es un «himno procesional» (G. Quell). La exhortación a la תהלה corresponde al homenaje doxológico y a la postración (*proskynesis*), tal como se practicaba corrientemente al comienzo del culto festivo de Israel. Ahora bien, la finalidad de la entrada procesional —si nos atenemos a lo que se dice en el v. 1— es realizar una acción de gracias ante Yahvé. Se trata, pues, de un himno procesional para la celebración de un sacrificio de acción de gracias. El salmo habrá que relacionarlo probablemente con Jerusalén. Pero hay en él numerosos rasgos que nos hacen pensar en una época tardía (posterior al destierro).

Comentario

1a Sobre מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2. La traducción de תודה no está enteramente clara. ¿Se trata del «sacrificio de acción de gracias» o del «cántico de acción de gracias» o de la «liturgia de acción de gracias»? El título se refiere seguramente

a lo que se dice en el v. 4. Y en él תודה es, ciertamente, el cántico de acción de gracias.

1b-3 El primer introito comienza con un preludio universal. En consonancia con las tradiciones cultuales de Jerusalén, Yahvé es el Señor del universo entero (cf. Introducción § 10, 1). A él debe alabarle toda la tierra (cf. Sal 66,1; 98,4). Pero luego la invitación se dirige muy especialmente a la comunidad congregada para el culto y que va a efectuar su entrada en el santuario. ¿Significará עבד únicamente la «celebración de una solemnidad cultual» (H. Gunkel) o se tratará, más bien, de la vida entera del pueblo del pacto, que ha de ser una vida dedicada al servicio de Dios (cf. Jos 24,15.18.21)? Sin embargo, בוא se refiere, indudablemente, a la entrada procesional en la esfera del *deus praesens* (cf. Sal 95,6; Is 1,12; Ex 34,34).

Son muy interesantes las formulaciones de la sección principal del himno en el v. 3. A la comunidad reunida para el culto, se la exhorta a conocer el misterio del pacto. Encontramos en primer lugar una expresión específicamente deuteronómica del contenido de ese conocimiento (כי יהוה הוא אלהים, «que Yahvé es Dios», cf. Dt 4,35.39), una expresión que tiene sus raíces en las antiguas confesiones de fe en la realidad del pacto (cf. Jos 24,17; 1 Re 18,39) y que representa la historia subsiguiente de una fórmula que había sido más escueta al principio (cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes im Buche Ezechiel*, 29). Yahvé creó a Israel (Is 43,1.21; 44,2; Dt 32,6.15). De este hecho el salmista deduce que Israel es la propiedad de Yahvé. El pueblo del pacto y el pueblo que es propiedad de Dios llega a ser luego (según una metáfora antigua) el «rebaño de su dehesa» (cf. Sal 74,1; 79,13; 95,7). Yahvé es el pastor, el señor y el caudillo de los suyos (cf. el comentario al Sal 23).

4-5 En el v. 4 comienza el segundo introito. Nos imaginamos a los sacerdotes animando a la alabanza a la comunidad que entraba procesionalmente en el santuario. La acción de gracias y la postración ante Yahvé: tal era la finalidad de aquella entrada procesional. Hay que honrar y exaltar de todas las maneras posibles al Dios de Israel. Sobre el v. 5, cf. Sal 106,1; 118,1; 136,1.

Finalidad

El acceso al culto divino en los lugares santos se halla bajo el signo del júbilo y de la gratitud. A la comunidad reunida para

la celebración del culto, se la invita clamorosamente a reconocer y alabar a Yahvé como el Dios que la sustenta y la conduce, como el Dios bondadoso y clemente.

Hay que tener en cuenta especialmente la manera en que se entiende a sí misma la comunidad congregada para el culto. Se entiende a sí misma como el pueblo de Dios bajo el acento determinante: «¡El nos creó y suyos somos: su pueblo y el rebaño de su dehesa!» (v. 4). El pueblo de Dios es *creatura Dei* (Lutero). No puede comprender su propia existencia sino a partir de un acto de creación y elección por parte de Yahvé. Y únicamente a base de ese acontecimiento comprenderá cuál es su destino. La alabanza y la adoración se fundamentan en este principio. Y en él se fundamenta también toda la תודה que se escucha en Israel.

SOBRE EL OFICIO DE JUEZ DEL REY

Bibliografía J Begrich, Sōfēr *und* Mazkīr ZAW 58 (1940-1941) 1-29, S Herrmann, *Die Konigsnovelle in Agypten und Israel*, Wissenschaftl Ztschr der Karl-Marx-Universitat Leipzig 3 (1953-1954), Gesellschafts- und sprachwissenschaftl Reihe Heft 1, O Kaiser, *Erwagungen zu Psalm 101* ZAW 74 (1962) 195-205, E Beaucamp, *L'espoir d'une ere de justice et de paix* BiViChr 73 (1967) 32-42, H A Kenik, *Code of Conduct for a King – Psalm 101* JBL 95 (1976) 391-403, E J Weir, *The Perfect Way A Study of Wisdoms Motifs in Psalm 101* EvQ 53 (1981) 54-59

1 **De David. Un salmo.**
¡A la bondad y a la justicia cantaré[a];
para ti, oh Yahvé, tocaré música!
2 **¡Prestaré atención a una conducta pura;**
oh 'verdad'[b], ve delante de mí!
Caminaré en pureza de corazón
en mi casa.
3 **No pondré delante de mis ojos**
cosas impías.
Aborrezco perpetrar trasgresiones[c];
¡eso no se aferrará a mí!
4 **¡Esté lejos de mí un corazón engañoso,**
no quiero saber nada de la maldad!
5 **¡A quien calumnie[d] secretamente a su prójimo,**
yo lo destruiré;
al que sea altanero de ojos y arrogante de corazón,
no lo toleraré!
6 **Mis ojos están sobre los que son fieles en el país,**
para que moren conmigo;
el que anda por el camino recto,
me servirá.

7 **En mi casa no habitará nadie**
que practique el engaño.
El que hable mentiras no se mantendrá en pie
ante mis ojos.
8 **Cada mañana destruiré**
a todos los malvados del país,
para exterminar de la ciudad de Yahvé
a todos los malhechores.

1 **a** En los comentarios recientes se cree que es imposible que el v. 1 contenga elementos hímnicos. Se pretende conectar inmediatamente este versículo con el v. 2 y leer אעשה o אשמרָה. Nosotros seguimos al TM (cf. *infra*).

2 **b** TM: «¿Cuándo vendrás a mí?». Esta lectura, dado el contexto, difícilmente será la lectura correcta. Lo mejor será leer אמת en vez de מתי.

3 **c** סטים aparece únicamente aquí en todo el antiguo testamento. El G traduce: παραβάσεις indicando así el significado de este término.

5 **d** *Ketib*: מלושני; *Qeré*: מלְשני.

Forma

Exceptuando el v. 5aγb (4 + 2), la métrica del Sal 101 es regular y se halla determinada por el metro 3 + 2. Pero surgen grandes dificultades cuando nos preguntamos por el género literario de este salmo tan peculiar. Si nos atenemos al TM, entonces veremos en el v. 1 un prólogo hímnico. En los v. 2-8 encontraremos luego una declaración de lealtad, impulsada por la intención de ofrecer una confesión de fe, en la cual —como veremos— un rey da testimonio de su צדקה. Al mismo tiempo, este monarca habla de su oficio de juez, que él desempeña a conciencia y con severidad. Estas reflexiones sobre el contenido suscitan la cuestión acerca de la forma y el género en que se expresan las declaraciones de lealtad de esta índole. En los cánticos de oración del individuo, la persona injustamente acusada formula un «juramento de purificación» y declara así en contra de las acusaciones que se le imputan (cf. el comentario al Sal 7). Elementos de la doxología de juicio pueden escucharse en esas solemnes declaraciones. Tales elementos del género nos darán una orientación para proceder al análisis de la forma del Sal 101. Claro que el salmista del Sal 101 no vuelve su mirada atrás, hacia el pasado.

Formula una especie de voto y se compromete a observar en el futuro una conducta pura y leal. Por tanto, el Sal 101 habría que considerarlo como «voto de lealtad formulado por el rey» o como «voto de pureza del monarca». Compárese con él el juramento de purificación que aparece en el Sal 18,21ss, y que vuelve su mirada hacia el pasado. No se excluye que el «voto de fidelidad formulado por el rey» vaya precedido por un fragmento doxológico. No deben suprimirse los elementos hímnicos que aparecen en el v. 1 (cf. Sal 89,2; 119,54.172).

Cualquiera que sea el juicio que se emita sobre cuestiones de detalle relativas a la forma, lo cierto es que el Sal 101 debe clasificarse como un cántico determinado por su tema. El salmo pertenece a la categoría de los cánticos del rey. Cf. Introducción § 6, 3.

Marco

El Sal 101 pertenece en sentido amplio al género de los «salmos del rey». Y, si definimos más precisamente la forma diciendo que se trata de un «voto de lealtad del rey», entonces la tarea consistirá en determinar la situación en que se formula tal voto. Los comentarios recientes entienden el salmo como reflejo poético de una proclamación de entronización o como discurso pronunciado desde el trono (cf. 1 Re 12,14; 2 Re 10,18). Pero conviene determinar más precisamente las relaciones. Hay que tener en cuenta dos factores: 1. Al rey de Jerusalén (y de él se trata, evidentemente, en el Sal 101) se le ha investido del derecho de administrar la justicia (משפט; cf. Sal 72,1), cosa que se efectúa en el instante mismo de su ascensión al trono (o también en la fiesta que se celebra anualmente en honor del rey, cf. el comentario al Sal 132). Se le declara juez de Israel (Sal 72,2ss; 122,5). El Sal 101 podría entenderse como la respuesta del monarca, como el voto solemne que él formula ante esa investidura del poder judicial. 2. El santuario de Jerusalén es el santuario nacional. El rey es el responsable de la pureza de la vida cultual y de la aplicación estricta de la תורה en el acto en que se realiza la liturgia de la puerta (cf. los comentarios a los Sal 15 y 24). El rey, en el Sal 101, reconoce la responsabilidad que le incumbe de ejercitar con toda pureza esa función judicial y de derecho sacro. Probablemente, hay elementos de la «novela del rey», de origen egipcio, que han influido en la forma en que se lleva a cabo ese ceremonial solemne (cf. S. Herrmann, *Die Königsnovelle in Ägypten und Israel*, 55ss).

Sobre la redacción del cántico habría que señalar que una de dos o la poesía cultual refleja el «voto del rey», o existe ya previamente un esquema poético-profético de la declaración efectuada por el monarca En este segundo caso, habría que pensar que el salmo se utilizaba como formulario La composición del Sal 101 debe fijarse en la época de la monarquia

L Durr interpreta el Sal 101 como «espejo para monarcas» El citado autor hace referencia a textos asiro-babilonicos que habrian sido algo asi como un canon para el rey «Si el no respeta la justicia, entonces la gente se alzara en rebeldia, su pais sera destruido A quien no respete la justicia en su pais, Ea, rey de los destinos, cambiara su destino, los dioses le llevaran a un destino adverso Quien no preste atencion a su consejero, vera abreviados sus dias Si trata injustamente al habitante de Sippar, y no es justo con el extranjero, entonces Shamash, el juez del cielo y de la tierra, introducira en su pais una justicia extranjera, los consejeros y los jueces no procederan conforme a derecho Si los habitantes le imploran justicia y el acepta el dinero del soborno y los trata injustamente, entonces Ellil, que es el señor de las naciones, suscitara contra el un extranjero enemigo y derrotara su ejercito» (cf L Durr, *Ursprung und Ausbau der israelitisch-judischen Heilandserwartung* [1925]) Sobre la interpretacion reciente del Sal 101, cf O Kaiser, *Erwagungen zu Ps 101* ZAW 74 (1962) 195-205

Comentario

1 Sobre לדוד, cf Introducción § 4, n ° 2 (consúltese también a propósito de מזמור).

El salmo comienza con un prólogo hímnico El rey ensalza la «bondad» y la «justicia» de Yahvé חסד significa aqui, evidentemente, las muestras de bondad dadas por Dios a la dinastia de David (חסדי דוד, Is 55,3), y que en el Sal 89,2 son tambien objeto de exaltación doxológica El Sal 132 habla detenidamente de la «elección de David», en la que esa חסד halló expresión Ahora bien, por ser el «rey elegido», el descendiente de David tiene una relación particularmente estrecha con la justicia de Dios Esa justicia deberá él salvaguardarla y caminar en ella (cf Sal 132,12) Yahvé ha investido al rey de משפט (cf Sal 72,1) Sobre la combinación חסד ומשפט, cf Os 12,7, Miq 6,8, Mt 23,23 No hay indicacion alguna de que el hablante regio quiera «cantar sus propias virtudes» (como piensa B Duhm) El paralelismo muestra claramente que lo que se ensalza es «la bondad y la justicia» de Yahvé Por tanto, el v 1 hay que deslindarlo del

voto que comienza en el v. 2. El v. 1 es el prólogo, el introito doxológico del voto de lealtad hecho por el monarca. Porque todo lo que se enuncia en los v. 2ss tiene su fundamento en el hecho de que Yahvé ha demostrado su «bondad» para con los monarcas dinásticos elegidos y les ha conferido el oficio de juzgar conforme al derecho divino.

En los v. 2.3 el monarca promete con voto, primeramente 2-3
en lo que respecta a la propia persona, que va a observar una conducta pura y que va a ser obediente a la ley divina. דרך תמים es la conducta irreprochable y perfecta (cf. Sal 119,1). Sobre תם־לבב, que es una manera de denominar al corazón inocente y sencillo, cf. Sal 78,72; Gén 20,5s; 1 Re 9,4. בית puede designar la familia (la dinastía), pero también el palacio. Y שכל significa una manera de obrar inteligentemente y llena de discernimiento. Sobre este voto, cf. el juramento de purificación en Sal 18,22ss. En el v. 3 se encarece el deseo apasionado de apartarse de toda maldad. דבר בליעל («cosas impías») es la acción malvada y reprobable, el hecho que lleva mágicamente apegada la maldad (cf. Dt 15,9; 1 Sam 29,10 según G). Lo que el rey expresa en el v. 3 es una especie de voto de renuncia.

El v. 4 conduce luego a la idea de que el rey obediente esta- 4-7
blece una norma de pureza y limpieza. El destierra de su cercanía todo lo que es perverso y corrupto. עקש («engañoso»), significa la errada orientación de lo más íntimo (a propósito de עקש־לבב, cf. Prov 11,20; 17,20; acerca de עקש, sin adición alguna, cf. Dt 32,5; 2 Sam 22,27; Sal 18,27). El rey promete una justicia muy severa contra todos los que «calumnian al prójimo» y se alzan orgullosamente (v. 5). Es sorprendente cómo el monarca actúa aquí como juez de los pensamientos y los sentimientos. El se propone castigar hasta los delitos recónditos del corazón. Recordemos que también las «liturgias de la puerta» (Sal 15; 24) penetran de esta manera en lo más íntimo del ser humano. Solamente entrará en el recinto sagrado el que sea «de corazón puro» (Sal 24,4). El rey, por tanto, es el guardián de la *torá* de la puerta. La esfera de la que él ha desterrado lo perverso se identifica con el ámbito del santuario (cf. 8b). Aquí el monarca transciende sus propias posibilidades y capacidades. Podríamos afirmar que él se forja un «ideal» del recto ejercicio de su oficio en el santuario nacional (así opina H. Gunkel). Pero ese «ideal» no es una exageración lejana, una idea que flote en el aire, sino que el monarca recibe de Yahvé «la justicia y el juicio» (cf. Sal 72,1ss). El es, por tanto, el representante y el ejecutor de los

juicios y de la justicia de Yahvé Su actuación debe entenderse a partir de Yahve Lo que se lleva a cabo en su ungido es la realización de la acción divina Como hace Dios mismo, el monarca destierra de su presencia todo lo malvado Como Yahvé mismo, declara él לא־אוכל («no lo toleraré», Is 1,13) Sobre גבה־עינים («altanero de ojos»), cf עינים רמות («ojos altivos», Sal 18,28, y también Sal 131,1, Prov 21,4) רחב לבב es el corazón pretencioso y presuntuoso (cf Prov 21,4, 28,25)

También en el v 6 el rey habla de una manera como sólo Yahvé puede hablar La mirada solícita y auxiliadora del monarca vela por «los que son fieles en el país» (cf Sal 35,20) Ellos disfrutarán de los privilegios de ser huéspedes en Sión, los mismos privilegios que Yahvé concede a los צדיקים (cf Sal 15,1, 61,5, 84,5) Los que son «fieles» son también los que «andan por el camino recto» (v 6aγ) «Servirán» (שרת) al rey de la misma manera que «sirven» a Yahvé (שרת como designación del servicio de culto que se rinde a Yahvé Dt 10,8, 17,12, 21,5, Ez 40,46, 43,19, 44,15ss y *passim*)

En el v 7 fulgura el concepto de בית («casa») Significa el palacio, la familia, pero seguramente mucho más (cf v 8b) El v 7a va más allá de lo que se dice en el v 2b El rey expulsará de su entorno a todos los que practiquen la mentira y el engaño

8 Con palabras de la más rigurosa severidad termina el voto del rey en el v 8 La mañana es el momento en que Yahvé interviene, según las tradiciones cultuales y según la fe de los piadosos que con fervor buscan ayuda La mañana es el momento del juicio divino (cf J Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Notscher-Festschrift* [1950] 281ss) El רשע («malvado») es reprobado por Yahvé, el צדיק es salvado por él Aquí el monarca entra de repente en escena como juez Desempeña el oficio divino de juzgar, el oficio que es propio de Yahvé Y nuevamente el voto del monarca transciende las posibilidades que de hecho tiene Sobre toda la tierra (de Israel) y sobre la ciudad de Dios (Jerusalén), el rey tiene las atribuciones de juez El representa, con perfección suprema, la autoridad judicial que Yahvé posee en Israel Lo mismo que el visir en Egipto es el juez supremo en la esfera de palacio y en todo el reino, así también el rey del linaje de David es el «visir de Yahvé» en Jerusalén y en Israel (cf , a este proposito, J Begrich, Sōfer *und* Mazkīr, 26) Así como Hammurabi, por encargo de los dioses, «erradica de su país a los malvados y a los malhechores» y ha recibido de Marduk la facultad de «exterminar arriba y abajo a los enemigos» (H. Gressmann, AOT^2, 407ss), así también el rey de Jerusalén actúa en

servicio de su Dios. Sobre el oficio de juzgar del monarca según el antiguo testamento, cf. Sal 72,2ss; Is 11,4; Prov 20,26; 25,5. Sobre la administración de justicia que el rey hacía todas las mañanas, cf. también 2 Sam 15,2; Jer 21,12. Sobre פעלי און («malhechores»), cf. Introducción § 10, 4.

Finalidad

Si queremos trazar una imagen completa del Sal 101, habrá que comenzar por el v. 1. חסד ומשפט («bondad y justicia») son los dones y las tareas conferidos por Yahvé al monarca elegido del linaje de David. El rey exalta esos poderes de salvación y de ordenamiento que definen su existencia y apoyan su ministerio. Al rey se le transfiere un «ministerio ajeno» (cf. Sal 72,1ss). Ese ministerio y dignidad transforman su vida. El monarca se convierte en el prototipo y en el celoso guardián que vela por la צדקה («justicia», cf. 2 Sam 23,3-5; Sal 18,23; Zac 9,9). La «realeza divina» en el antiguo testamento es una regencia que es consciente de hallarse bajo el poder de «la bondad y la justicia» (חסד ומשפט), y que sabe que tiene que corresponder a esa realidad con una confesión de fe y con un voto. Aquí no tenemos por qué establecer relaciones basadas en ideas míticas, físicas o exclusivamente sacras. El rey elegido representa y ejecuta el oficio de juzgar que a Dios corresponde. Con atrevidas formulaciones el ungido asume la función que se le ha atribuido por la bondad de Dios. K. Budde entendía —comprensiblemente— el Sal 101 como «palabras de Dios», y modifica el texto a tenor de lo que se dice en los Sal 15 y 24 (cf. ZAW 35 [1915] 191s). El monarca reina como reina Dios. Este suceso señala el cumplimiento que ha de tener lugar al final de los tiemplos: ϑεὸς ἦν ἐν Χριστῷ (2 Cor 5,19). El Cristo exaltado es, en el nuevo testamento, el juez de su pueblo elegido (Hech 5,1ss; Ap 1,16; 2,1ss).

ORACION DE UN AFLIGIDO

Bibliografía G Widengren, *The Accadian and Hebrew Psalms of Lamentation as Religious Documents* (1936), G D Castellino, *Le lamentazioni individuali et gli inni in Babilonia e in Israele* (1939), C Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1954), R Martin-Achard, *Approche des Psaumes*, Cahiers Theologiques 60 (1969), A Urban, *Verrinnendes Leben und ausgeschuttete Klage Meditation uber Psalm 102 (101)* BiuLe 10 (1969) 137-145, K Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, BWANT V, 19 (1973)

1 **Oración de un afligido, cuando desmaya y desahoga su congoja**
ante Yahvé.
2 ¡Oh Yahvé, escucha mi oración,
llegue a ti mi clamor!
3 No escondas de mí tu rostro
[a]hoy, cuando estoy atribulado!
¡Inclina hacia mí tu oído;
en el día en que clamo, respóndeme en seguida!
4 Porque como[b] humo pasan mis días[c],
mis huesos arden como fuego abrasador.
5 Quemado como la hierba, se secó[d] mi interior,
porque me olvidé de comer mi pan.
6 'Estoy agotado'[e] de gemir a gritos,
mis huesos se pegan a la piel.
7 Me parezco a la grajilla[f] en el desierto,
estoy como búho entre las ruinas.
8 Me desvelo y soy[g] como un pájaro
solitario en el tejado.
9 Durante todo el día mis enemigos me afrentan;
los que me escarnecen, me nombran en la maldición.
10 Porque cenizas como por pan
y mezclo mi bebida con lágrimas

11 ante tu cólera airada,
porque me levantaste y me hiciste caer.
12 Mis días son como la sombra que se va alargando,
y me seco como hierba.
13 Pero tú, oh Yahvé, estás en tu trono para siempre,
tu nombre eternamente.
14 ¡Tú te levantarás, te apiadarás de Sión,
porque es tiempo de ser clemente con ella!
[porque ha llegado la hora][h].
15 Sí, tus siervos aman sus piedras,
y se lamentan de sus ruinas.
16 Entonces las naciones temen el nombre de Yahvé
y todos los reyes de la tierra tu gloria.
17 Porque Yahvé reedifica Sión,
aparece[i] en su esplendor.
18 El se vuelve hacia la oración de los abandonados
y no desprecia su oración[j].
19 Escríbase esto para la generación futura,
para que un pueblo, de nuevo creado, ensalce a Yah,
20 a fin de que él mire hacia abajo desde su santa altura,
“”[k] desde el cielo mire a la tierra,
21 para escuchar el gemir de los cautivos,
para librar a los abocados a la muerte,
22 para proclamar en Sión el nombre de Yahvé
y su alabanza en Jerusalén,
23 cuando las naciones se reúnan unánimes
y los imperios para servir a Yahvé.
24 ‘Quebrantada está’[l] en el camino mi[m] fuerza,
‘abreviados están’[n] mis días.
25 Digo: ¡Oh Dios mío,
no me lleves
en la mitad de mis días!
¡Tú, cuyos años sobrepasan las generaciones!
26 Tú desde antiguo estableciste la tierra,
el cielo es obra de tus manos.
27 Ellos pasan, pero tú permaneces;
se deshacen como un vestido.
Tú los cambias como un vestido;
se van, 28 pero tú sigues siendo el mismo,
y tus años no terminan.
29 Los hijos de sus siervos siguen morando,
sus descendientes subsisten en tu presencia.

a Para la reconstrucción del metro 3 + 3 se inserta a veces הַקְשִׁיבָה o יהוה, pero la métrica del Sal 102 no es uniforme. Conviene ser prudentes. 3

b El ב *essentiae* (Ges-K § 119i) puede traducirse lo mismo que כ (cf. G, san Jerónimo, T). 4

c En paralelo con עצמותי, algunos prefieren leer מְעַי, en vez de ימי; pero podemos conservar la lectura del TM.

d ויבש podría ser una glosa. 5

e Al comienzo del v. 6 falta un pie métrico en la forma de un verbo. Según Sal 6,7; 69,4, lo mejor sería llenar ese vacío con la palabra יָגַעְתִּי (Schlögl, Gunkel). 6

f El significado de קאת no se conoce con exactitud. Se trata de un ave impura del desierto, probablemente de una especie de lechuza o de una grajilla (G. R. Driver, PEQ 86 [1955] 16). 7

g ואהיה se siente en la mayoría de los casos como una lectura dudosa y suele sustituirse por וָאהֱמָיָה o por וָאנהה. Ahora bien, si el punto de la comparación es בודד (cosa que es muy posible), entonces está de más la corrección que quiere hacerse en el TM. 8

h כי־בא מועד debe entenderse, seguramente, como variante o como glosa del v. 14b. 14

i Completar con בקרבָה, con בתוכָה o con עָליהָ no es una exigencia absolutamente necesaria. 17

j Podríamos preguntarnos si la variante תחִנָּתָם es necesaria; el G lee τὴν δέησιν αὐτῶν. 18

k יהוה podría añadirse al v. 20a, pero será preferible suprimirlo. 20

l TM: «El quebrantó». Como falta el sujeto, es preferible leer עִנָּה. 24

m *Ketib*, G: כֹּחוֹ; *Qeré*, muchos manuscritos, σ', san Jerónimo, S y T: כֹּחִי.

n TM: «El abrevió». Es preferible leer: קצרו (cf. el paralelismo de los miembros en la corrección).

Forma

El metro del Sal 102 presenta algunas dificultades que difícilmente pueden resolverse. Es verdad que predomina el metro 3 + 3 (v. 2.4.6.7.9-12.15.17.18.20-23.26.29). Pero se encuentran también hemistiquios más breves y más largos: 3 + 4 en el v. 3b; 4 + 3 en los v. 5.13.14.16.19.27a; 3 + 2 en los v. 3a.8.24; 3 + 3 + 3 en el v. 27b; 2 + 2 + 2 en el v. 25a. Aparecen fragmentos de versos sin el correspondiente *parallelismus membrorum* al final del v. 14 (¿una glosa?) y en el v. 25b.

El Sal 102, en su forma y en su género literario, tiene una estructura extrañamente anomala, que dio ocasión en diversas ocasiones a que se tratara de dividirlo en dos salmos distintos (B Duhm) Mezclados con pasajes de «lamentacion individual» (v 2-12 24-25) se hallan dispersos no solo elementos himnicos (v 13 26-28) sino también elementos proféticos y de vaticinio (v 14-23 29) ¿Cómo habra que entender y enjuiciar esa singular entremezcla de formas?

Cuando el «yo» que hacia de sujeto de los lamentos se interpretaba como referido a la comunidad, no existia duda alguna el Sal 102 era el cantico de lamentacion de la comunidad desterrada Pero ya F Delitzsch, comentando el v 1, hizo notar «Tenemos que interpretarlo en sentido tan personal como indican las palabras, y no debemos imaginarnos que ese individuo es la comunidad del pueblo» Recientemente, y por las investigaciones efectuadas en el marco de la historia de las formas, no existe ya duda alguna el Sal 102 contiene una lamentacion individual Pero, entonces, surge inmediatamente la pregunta ¿como se compaginan los elementos himnicos y profeticos con ese genero que aparece como el genero principal del salmo? Supresiones, modificaciones del texto, adiciones se adoptaron todas esas medidas, pero no sirvieron de nada La explicacion que se da a menudo, y que afirma que el Sal 102 es una «composicion» (R Kittel), no ayuda tampoco a resolver nada Porque ¿como habrá que imaginarse el proceso de esa composicion? ¿desde que puntos de vista se llevo a cabo? H Schmidt ofrece la siguiente interpretacion del Sal 102 «Tenemos aqui un elocuente testimonio de como se fueron leyendo en epoca mas tardia antiguas oraciones que se habian escrito originariamente como lamentaciones del individuo acerca de su propia enfermedad Las palabras, en contra del sentido que evidentemente habian tenido antes, se aplicaron al tema de interes dominante para todas las personas en epoca mas tardia al anhelo del pueblo desarraigado por regresar a su patria» Y, asi, tambien F Notscher piensa que, en el Sal 102, lo que habia sido al principio una «lamentacion individual se acomodo mas tarde al uso liturgico de la comunidad» Sin embargo, una interpretacion que se ajuste a la realidad del salmo debera tener en cuenta mas estrictamente los elementos del genero y su ordenacion tradicional Aqui habra que fijarse, sobre todo, en lo siguiente no es raro ni mucho menos, que aparezcan elementos himnicos en una «lamentacion individual» Para conseguir la certeza de la salvacion, el orante evoca en su lamentacion las grandes hazañas de Yahve en los primeros tiempos o en la historia de la salvacion (Sal 77,12ss, 86,8ss), o bien fija su mirada en las tradiciones cultuales de Jerusalen, segun las cuales Yahve es el juez de las naciones y el justo juez del universo (Sal 7,7ss, 9,5ss 8ss) Por tanto, los versiculos himnicos del Sal 102 (v 13 26-28) se entienden perfectamente con arreglo a las formas usuales Ahora bien, surge otro problema más ¿como pudieron aparecer tambien elementos profeticos en una «lamentacion individual»,

junto a los fragmentos hímnicos? A esta cuestión sólo se le puede dar respuesta desde la perspectiva de la situación histórica (cf. *infra*, «Marco»). En la época del destierro llegaron a hacerse dudosos todos aquellos contenidos hímnicos a los que el orante —en su lamentación— se había aferrado en tiempos anteriores. Yahvé ha rechazado a su pueblo. La actividad salvífica de otros tiempos ha llegado a oscurecerse por ese juicio. Además, no se ve ya en nada que Yahvé sea el juez de las naciones. Israel se halla abandonado a merced de potencias extranjeras. Así que el orante no tiene ningún punto de apoyo, ningún fundamento para su certeza. Y, en medio de esta situación, él se alza —lleno de esperanza y profetizando— por encima de todos los valles profundos que hay en la historia de la salvación: Yahvé volverá a estar del lado de su pueblo y juzgará a las naciones. Lamentación, himno, profecía: estos tres elementos deben entenderse, por tanto, desde la peculiar situación histórica en que se halla el orante.

Después de explorar los detalles y las relaciones entre ellos, habrá que volver ahora a la cuestión de determinar, en la perspectiva de la crítica de las formas, el género del Sal 102. Este salmo se halla caracterizado en forma precisa por la formulación תפלה לעני («oración de un afligido») que se hace en el v. 1. Se trata del cántico de oración de un individuo, a quien se califica de עני. Cf. Introducción § 6, 2. También en el v. 18 se caracteriza claramente al salmo como תפלה.

Marco

El orante de los v. 2-12.24.25 es un varón atribulado que, evidentemente, padece una enfermedad mortal (v. 24). Su vida está tocando a su fin (v. 12.24s). En medio de ayunos (v. 5.6) y llantos (v. 10), el orante se presenta ante Yahvé. Muchas cosas indican que el Sal 102 debe contarse entre los salmos de enfermedad y curación. Cf. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament*, BWANT V, 19 (1973). Pero el orante está también perseguido por enemigos (v. 9; cf. Introducción § 10, 4). Evidentemente, sus sufrimientos se atribuyen a una culpa (Jn 9,2). El que sufre sabe muy bien que su propio destino está vinculado indisolublemente con la actividad salvífica que Yahvé realiza en su pueblo escogido. En tiempo del destierro o inmediatamente después del destierro, Yahvé se apartó de su pueblo. Así que el orante no puede encontrar consuelo ni certeza en la historia de la salvación. Dirige su mirada hacia el futuro. La esperanza y la profecía asumen la proclamación profética de la salvación (¿inspirada en el Deuteroisaías?). Yahvé va a acudir en ayuda de su

pueblo esta seguridad proporciona apoyo decisivo a quien sufre Y a ella se aferra Se aparta de su aflicción personal y espera para su persona la ayuda ardiente suplicada En el destino de Israel está seguro el futuro de cada individuo El orante, en sus lamentos, no se consuela con la actuacion de Dios en el pasado, sino con la actuación divina en el futuro

Comentario

1 Sobre תפלה, cf Introducción § 4, n ° 8 El título hace referencia marcadamente al orante que expresa sus sufrimientos en los v 2-12 24 25 Sobre עטף, cf Sal 61,3 A proposito de שפך שיחו, cf Sal 142,3 Acerca de עני, cf Introduccion § 10, 3

2-12 En los v 2-12 el orante que sufre expresa en una primera fase su tribulacion Los v 2 3 contienen primeramente la invocación que es usual al comienzo de un cántico de oración תפלתי («mi oracion»), en paralelo con שועתי («mi clamor»), es una expresión característica Sobre el v 2, cf Sal 18,7 En medio del sufrimiento, el hombre se siente abandonado por Yahvé Yahve ha «escondido» (cf Sal 69,18) su פנים («rostro»), que es el simbolo de la presencia de Dios (L Kohler, *TheolAT*[3], 110s) יום צר (día de tribulacion) es el día en que el perseguido (cf v 9) comparece con sus enemigos en presencia de Yahvé a fin de aguardar —en su más extrema tribulación— la intervención de Yahvé (cf Sal 59,17) El orante, que clama y suplica ardientemente, aguarda una respuesta de Yahvé —evidentemente un «oraculo de salvación»— (cf J Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel* ZAW 52 [1934] 81-92)

La descripcion de la tribulacion se inicia con כי en el v 4 Ahora es cuando de veras la oimos Como humo pasan los dias עשן («humo») es la imagen de lo fugaz, de lo perecedero Sal 37,20, 68,3, Os 13,3, Is 51,6 מוקד designa el «lugar del fuego» (Lev 6,2, Is 33,14), pero también el ardor del fuego, que aqui se refiere seguramente al ardor de la fiebre (sobre este significado de חרר, cf Sal 69,4) En el v 5 se sigue describiendo el estado en que se halla el cuerpo הוכה (con esta singular ortografía) se refiere al hecho de verse abrasado por el sol, a la insolación (cf Sal 121,6, Is 49,10, Os 9,13, Jon 4,8) Así como la hierba se marchita bajo el ardor del calor (cf Is 40,6ss, G Dalman, *AuS* VII, 208), así también se va secando el interior de quien sufre (cf Sal 22,16, Job 30,30) Pasa hambre y está enflaquecido (sobre el v 5b, cf Job 33,20, Sal 109,24) El v 6 describe el estado

de agotamiento y consunción en que se halla el enfermo, que ahora «no es más que piel pegada a los huesos». Cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1974) 48. Los v. 7.8 describen, en consecuencia, la desconsolada soledad en que se encuentra el enfermo. Compárese el v. 8 con un cántico babilónico de lamentación dirigido a Ishtar: «Como un ave bajo el cielo, mi corazón vuela y revolotea. Me quejo como paloma día y noche; estoy deprimido y lloro lastimeramente; mi ánimo está atormentado por los ayes y los quejidos» (A. Ungnad, *Die Religion der Babylonier und Assyrer* [1921] 220).

El que sufre se ve acosado duramente por enemigos (v. 9). Los adversarios, como guardianes que son de un dogma popular de las relaciones causales, deducen que todo ello es consecuencia de alguna mala acción cometida anteriormente (sobre este punto, cf. Introducción § 10, 4). Es curiosa la observación de que los enemigos del individuo se sirven también de los efectos de la maldición, a fin de exterminar así (mediante recursos mágicos) al que estaba padeciendo tal desgracia (sobre la maldición, cf. Núm 5,21.27; Jer 29,22; Is 65,15; Zac 8,13). מהולל es propiamente «aquel a quien se ha ridiculizado» (cf. Ecl 7,7; Is 44,25; Job 12,17). Sobre la situación descrita en el v. 10, cf. Job 2,8; 42,6; Lam 3,16; 2 Sam 12,16. El que sufre, todo quebrantado, se halla tendido en tierra. Como por una fuerte tempestad, ha sido levantado en alto y arrojado después al suelo (cf. Is 64,5; Job 27,21; 30,22). Pero el orante sabe que es Yahvé quien le ha quebrantado y le ha golpeado en su cólera. El v. 12, para terminar la descripción de la desgracia, proyecta una imagen aún más sombría de ese triste fin. Se van alargando las sombras (cf. Sal 109,23; 144,4). El final se acerca.

En el v. 13, con un ואתה («pero tú») que contrasta viva- 13
mente, el orante se vuelve a Yahvé; cf. Lam 5,19. Con estilo hímnico se honra «a quien está sentado en su trono eternamente» (cf. Sal 9,5ss.8ss; 29,10). Aquí se hace referencia claramente a antiquísimas tradiciones cultuales de Jerusalén. En Sión tiene Yahvé su trono, como rey y juez de todo el universo (cf. Introducción § 10, 1). El culto refleja la realidad celestial. Aquí las grandes hazañas de Yahvé se evocan constantemente en el זכר.

Ahora bien, como las acciones salvíficas pasadas de Yahvé, 14-23
que sirvieron de fundamento a la historia del pueblo, han quedado oscurecidas por el destierro, el orante —en los v. 14-23— se vuelve hacia el futuro. Se consuela a sí mismo y consuela a los que escuchan su oración, no con las acciones divinas del pasado,

sino con las acciones futuras. La afirmación אתה תקום («tú te levantarás», v. 14) debe contemplarse en estrecha relación con לעולם תשב («estás en tu trono para siempre») del v. 13. En Sal 7,7 se invoca al juez del universo, que está sentado en su trono, diciéndole: קומה יהוה («levántate, Yahvé»). Ahora, el orante del Sal 102 siente viva esperanza y profetiza: «¡Tú te levantarás!». La situación histórica que se reconoce en los v. 14ss es la de tiempos del destierro: Sión no ha experimentado aún la atención clemente y misericordiosa de Yahvé. Por todas partes hay escombros y piedras (v. 15). El pueblo se encuentra aún en el cautiverio (v. 21). Sobre la situación, cf. E. Janssen, *Juda in der Exilszeit*, FRLANT 69 (1956) 20. En tiempo del destierro se pronunció la sección correspondiente a los v. 14-23. Comienza con una interpelación dirigida a Yahvé (v. 14s), y por tanto nos permite reconocer claramente afirmaciones, llenas de confianza, en las que se expresa la certeza y la esperanza: תרחם ציון («te apiadarás de Sión», cf. Is 30,18; 49,13; Jer 30,18; 31,20; Zac 1,12). כי־בא מועד («porque ha llegado la hora») da la impresión de ser un énfasis añadido posteriormente, que imprime más intensamente en el v. 14 al carácter de profecía (sobre el v. 14bβ, cf. Sal 12,6; 85,10; 119,126). El amor al santuario de Jerusalén, amor que encuentra su expresión en los cánticos de Sión, no se ha quebrantado por la destrucción de la ciudad de Dios. Aunque sea un montón de ruinas, Sión sigue siendo el santuario de Dios (v. 15; cf. H.-J. Kraus, BK XX § 3). El orante ve llegar el tiempo en el que, por la intervención del juez del universo (v. 13s), se estremecerán las naciones y los poderosos y contemplarán el כבוד de Yahvé (v. 16; cf. Is. 40,5; 52,10). Entonces reedificará las murallas de Jerusalén (v. 17; cf. Is 60,10; Miq 7,11; Sal 51,20; 147,2). Aquí la expresión de confianza y de esperanza pasa a hacerse en tercera persona, es decir, se convierte en profecía. Entonces será oída la oración de los abandonados (v. 18). Nos preguntaremos de qué oración se trata aquí: ¿de la תפלה de los «pobres» que con sus propias tribulaciones penetran en el santuario, o de la תפלה de los desterrados? Ambas cosas se hallan íntimamente relacionadas. La actividad salvífica de Yahvé en Israel implica la salvación de los distintos orantes en particular.

El v. 19 resalta claramente del contexto. Así como un profeta *hace que se escriba su profecía delante de testigos*, y que esa profecía se conserve para la posterioridad (cf. Is 8, 1-4; 30,8), así también el orante quiere legar al «pueblo de Dios, creado de nuevo», su expresión de confianza convertida en mensaje profético, a fin de que la alabanza de Dios, que actualmente no es

posible, resuene en el futuro. עם נברא («pueblo de nuevo creado», sobre la forma cf Ges-K § 116c) se aplica a la «nueva creación» del pueblo de Dios, después del destierro El cumplimiento de la profecía será ocasión de nueva alabanza El v 20 se introduce con el כי hímnico Los impulsos para esta nueva alabanza se enlazan con ל El v 23, que sirve de final, contiene anuncios y expectativas proféticas más antiguas, que proclaman que las naciones se han de congregar en torno a Jerusalén (cf Is 2,2ss, 60,3ss, Zac 14,16, Miq 7,12)

24-25 En los v 24 25 se alza de nuevo la lamentación En los cánticos individuales de oracion, hallamos a veces dos fases en la descripción de la tribulacion, como vemos por los Sal 31, 35, 42/43, 71 y *passim* Con toda brevedad, en los v 24-25 vuelve a hablarse del amenazador ocaso de la vida (cf Is 38,10, Ecl 7,17, y Chr Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 54) En forma comprimida, el v 25 presenta ante Yahvé la peticion que ruega a Dios que le salve de la muerte Y nuevamente (como en el v 13) la lamentación se convierte en himno El v 25b contiene los primeros vestigios

26-28 En los v 26-28 se ensalza a Yahve como creador y como Dios inmutable Se escucha aquí el tema de «las acciones salvíficas de Yahvé en los tiempos más antiguos», y este tema varía convirtiendose en el mensaje acerca de la constancia e inmutabilidad de Dios por encima de toda desintegración cf Is 51,6, Lc 21,33, 2 Pe 3,10 Pero, como en el v 13, el himno conduce también en los v 26-28 a una profecía que brota de la confianza y la esperanza Sobre הוא como manera de realzar la singularidad de Yahvé, cf Dt 32,39, Is 41,4, 43,10 13, 46,4, 48,12 En consonancia con la perpetuidad e inmutabilidad de Yahvé se halla la fidelidad divina en comunicar su salvación v 29 Sobre שכן («morar»), cf Is 13,20, Jer 33,16[1]

1 «Pero precedes a todos los tiempos pasados desde la eminencia de tu eternidad siempre presente Superas todos los futuros, precisamente porque son futuros, y una vez que lleguen se convertiran en pasados Tu en cambio, eres el mismo y tus años no acabaran (Sal 101,28) Tus años no van ni vienen pero los nuestros van y vienen para que todos puedan venir Tus anos existen todos a la vez porque gozan de estabilidad Los que van no quedan eliminados por los que vienen, porque no pasan mientras que estos años nuestros llegaran todos a ser cuando todos dejen de ser Tus años son un solo dia, y tu dia no es cada dia sino hoy porque tu dia de hoy no cede el paso al dia de mañana ni es una continuacion del dia de ayer Tu dia de hoy es la eternidad Por eso engendraste coeterno contigo a aquel a quien dijiste *Yo te he engendrado hoy* (Sal 2,7,

En Heb 1,10 se cita Sal 102,26ss. «El texto bíblico (del antiguo testamento) habla aquí manifiestamente de Dios, el Padre, el Creador. Pero el autor de la Epístola a los Hebreos, aplicando a Jesús el nombre de *Kyrios*, no vacila en apostrofarle con las palabras del Sal 102 y hacer así de él el creador del cielo y de la tierra. El v. 8 dice expresamente que esta cita —así como la cita precedente de Sal 45,7s, donde irrumpe incluso el término ϑεός— se refiere al Hijo» (O. Cullmann, *Cristología del nuevo testamento*, Buenos Aires 1965, 271).

Finalidad

El Sal 102 pertenece al grupo de los salmos penitenciales de la Iglesia antigua. Lo más destacado, como ha demostrado la exégesis del salmo, es que el orante individual, en medio de su aflicción, no se consuela con las acciones de Dios en el pasado, sino con las acciones divinas en el futuro. El destino de esta persona está integrado plenamente en la actividad de Dios hacia Israel. Pero habrá que fijarse también especialmente en que un orante que sufre, una persona desconocida, se convierte en profeta. La confianza en el dominio inmutable y sobrerano de Dios y la esperanza en la intervención de Yahvé se alzan hasta la categoría de vaticino profético. Aquí no habría que hablar únicamente de «repercusiones» o de «imitaciones» de la «profecía clásica», sino que se cumple lo que se dice en Jl 3,1ss. Con la perspectiva de la suprema intervención de Yahvé, hallamos en el Sal 102 un eco de la extensa promesa del profeta Joel.

Heb 5,5). Tú creaste todos los tiempos, y tú eres anterior a todos los tiempos, y no hubo un tiempo en que no hubiera tiempo» (san Agustín, *Confesiones* [trad. de J. Cosgaya], Madrid 1986, 391).

«MISERICORDIOSO Y CLEMENTE ES YAHVE»

Bibliografía O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934), J J Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testament* (1940), F Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel* EvTh 1/2 (1947) 23-37, E Beaucamp, *Guerison et pardon (Ps 103)* BiViChr 29 (1959) 13-25, N H Parker, *Psalm 103 – God is Love* Canadian JTh 1 (1955) 191-196, K Seybold, *Das Gebet des Kranken im Alten Testament Untersuchungen zur Bestimmung und Zuordnung der Krankheits- und Heilungspsalmen*, BWANT V, 19 (1973)

1 **De David.**
¡Alaba, alma mía, a Yahvé,
y todo lo que hay 'dentro de mí'[a], [alabe] su santo nombre!
2 **¡Alaba, alma mía, a Yahvé,**
y no olvides todos sus beneficios!
3 **El perdonó todos tus pecados[b],**
curó todas tus dolencias,
4 **rescató de la fosa tu vida,**
te coronó de bondad y compasión.
5 **El colmó de bien 'tus días'[c],**
para que tu juventud se renueve como la del águila.
6 **Actos de salvación realiza Yahvé**
y justicia para todos los oprimidos.
7 **A Moisés dio a conocer sus caminos;**
sus obras, a los israelitas.
8 **Misericordioso y clemente es Yahvé,**
paciente y rico en bondad.
9 [d]**No pleiteará para siempre,**
y no guardará rencor eternamente.
10 **No nos trata según nuestros yerros**
y no nos retribuye según nuestra culpa.
11 **Sino que —como está de alto el cielo sobre la tierra—,**
así de 'alta'[e] está su bondad sobre quienes le temen.

12 Como está de lejos el oriente del occidente,
así aleja él de nosotros nuestros pecados.
13 Como un padre se compadece de los hijos,
así se compadece Yahvé de los que le temen.
14 Porque él sabe qué clase de criaturas somos,
tiene presente[f] que no somos más que polvo.
15 El hombre, como la hierba son sus días;
como las flores del campo, así florece.
16 Pero si el viento sopla sobre ellas, se fueron,
y su lugar no las reconoce ya.
17 La bondad de Yahvé dura ''[g] por la eternidad ''[h]
y su salvación sobre los hijos de los hijos;
18 'sobre los que le temen'[i] y guardan su pacto,
los que recuerdan sus mandamientos para cumplirlos.
19 Yahvé ha establecido su trono en el cielo,
y su señorío gobierna el universo.
20 ¡Alabad a Yahvé, vosotros que sois sus mensajeros,
vosotros, héroes fuertes, que ejecutáis su palabra[j]!
21 ¡Alabad a Yahvé, vosotros, sus ejércitos todos,
sus servidores, que cumplís su voluntad!
22 ¡Alabad a Yahvé, vosotras, sus obras todas
en todos los lugares de su reino!
¡Alaba, alma mía, a Yahvé!

1 **a** El plural קְרָבַי es insólito; aquí es el único lugar donde aparece en todo el antiguo testamento; será preferible sustituirlo por קרבי.

3 **b** Algunos manuscritos, G y T leen עוניכי (plural).

5 **c** TM: «El colmó de bien tu ornato». Esta lectura difícilmente será la correcta. La lectura del G.: ἐπιθυμία indica quizás la expresión hebrea אַוָּתכי. Pero lo mejor será leer עדכי (cf. Sal 104,33; 146,2).

9 **d** S facilita la conexión mediante כי, pero habrá que seguir al TM.

11 **e** TM: «tan poderosa es». G: ἐκραταίωσεν. Pero aquí será preferible leer גָּבַהּ.

14 **f** La forma *pā'ūl* aparece únicamente en verbos intransitivos que no tienen voz pasiva. Denota una característica inherente y fija («pensando constantemente»), cf. Ges-K § 50f.

17 **g** El verso está excesivamente lleno. En primer lugar, habrá que considerar seguramente מעולָם ו como una complementación; así podría deducirse, al menos, del *parallelismus membrorum*.

h También עַל־יראָיו debiera desligarse seguramente del v. 17, sirviendo quizás para completar el v. 18 (H. Schmidt).

i Lo mejor será completar desde el v. 17 el primer hemistiquio del 18
v. 18, insertando ליראָיו. Entonces una cópula tendría que establecer la conexión con בריתו לשמרי.

j Las palabras לשמע בקול דברו deben entenderse como una adi- 20
ción explicativa: «para escuchar la voz de su palabra». El fragmento, que constituye evidentemente una glosa, falta en el S.

Forma

En la versificación predomina el metro 3 + 3. No sin algunas objeciones, podría reconstruirse este metro, mediante intervenciones de crítica textual, allá donde aparezcan versos más largos. Habrá que señalar, por tanto, algunas excepciones: 4 + 4 en los v. 10.16; 4 + 3 en los v. 11.19; 3 + 3 + 3 en el v. 22 (en el último verso del salmo se repite una vez más el primer hemistiquio del cántico).

El género literario del salmo debe determinarse por las dos secciones principales. En los v. 3-5 escuchamos palabras de acción de gracias; una persona ensalza a Yahvé por los actos de salvación que ella ha experimentado en su vida. Aquí se trata, por tanto, de un cántico de acción de gracias. Por el contrario, en la segunda sección principal (v. 6-22) destacan elementos hímnicos que van más allá de las experiencias personales de un individuo y que, en sentido amplísimo, glorifican la acción maravillosa y soberana de Yahvé en la historia de su pueblo escogido.

En concreto, observamos la siguiente estructura en el cántico de acción de gracias que tiende a la categoría de himno: v. 1.2, introito (introducción); v. 3-5, primera sección principal (cántico individual de acción de gracias); v. 6-18, segunda sección principal (glorificación hímnica de los actos maravillosos realizados por Yahvé en Israel y en beneficio de los seres humanos); v. 19-22, conclusión. El «cántico individual de acción de gracias», que debe entenderse como una תודה, puede designarse —en conjunto— como un himno de acción de gracias (A. Deissler). Sobre el grupo de «cánticos de acción de gracias de un individuo», cf. Introducción § 6, 2, Iγ.

Marco

Con las palabras ברכי נפשי את־יהוה («alaba, alma mía, a Yahvé»), en los v. 1.22, se caracteriza claramente al Sal 103 como

cántico de acción de gracias e himno de un individuo. La situación de este orante y cantor se ve claramente por los v. 3ss. Ha experimentado el perdón de todas sus culpas; ha sido salvado de angustias de enfermedad y de muerte (שחת), y ensalza ahora a Yahvé «en presencia de la gran asamblea» (cf. Sal 22,23ss) —como era corriente en el culto de Israel, al celebrarse una fiesta con sacrificio de acción de gracias—. Sobre la situación del orante, que fue salvado de angustias de enfermedad y de muerte, cf. K. Seybold, *Das Gebet des Kranken*, BWANT V, 19 (1973). El salmo, por tanto, debe situarse en relación estrecha con los salmos de enfermedad y curación. Pero hay también algo característico, especialmente con respecto a la תודה: el que da gracias sobrepasa el círculo de sus propias experiencias. Dirige la palabra a quienes le escuchan; los consuela, instruye y exhorta. El Sal 103, en este punto que sobrepasa el destino personal, se eleva hasta la categoría de himno. Pero en el himno se escuchan experiencias que proporcionan consuelo y ayuda. Tal vez de los v. 6.9.10 puedan deducirse algunas conclusiones sobre la experiencia del cantor. ¿Le habían acusado sus enemigos y le habían envuelto en algún litigio por ciertos delitos (v. 9)? ¿había experimentado él el milagro de que se le hubiera encontrado, sí, culpable pero de que Yahvé le hubiese ayudado y sanado (v. 10)?

El salmo pertenece a época tardía (después del destierro). Hallamos alusiones al mensaje del Deuteroisaías en el v. 9 (cf. Is 57,16) y en los v. 15s (cf. Is 40,6ss). Además, hay indicios lingüísticos que señalan una época tardía. Son dignos de tenerse en cuenta los sufijos de carácter aramaizante que se hallan en los v. 3ss (cf. Ges-K § 58g). Habrá que partir de la hipótesis de que el Sal 103 era un formulario que se hallaba en el santuario a disposición de quienes necesitaran utilizarlo. Este salmo podía ser recitado por numerosos orantes para expresar ante Dios sus diversas tribulaciones, problemas y aflicciones.

Comentario

1-2 Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

La primera parte del Sal 103 comienza animándose el cantor a sí mismo: el cantor alienta a la propia נפש a alabar a Yahvé. Si se entiende por נפש el órgano de la alabanza, la garganta, y quiere establecer un contraste con el «interior» («lo que está dentro de mí»), entonces habría que traducir: «¡Alaba, garganta mía, a Yahvé!». Pero si נפש se refiere a la totalidad de lo inte-

rior, y tenemos en cuenta que el motivo de la alabanza son los beneficios de Yahvé que afectan a toda la persona, entonces lo de «alma mía» habría que entenderlo en el sentido de «vida mía»: «¡Alaba, vida mía, a Yahvé!». «De cualquier forma el conocimiento de las proezas salvadoras de Yahvé ocasiona el que el hombre inteligente encauce su yo vital, emotivo, necesitado y anhelante hacia un alborozo agradecido» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1974] 44).

ברך (que en su sentido fundamental significa «bendecir») debe primero definirse más precisamente de la siguiente manera: «Reconocer en todas las formas a alguien en su posición de poder y en sus títulos de alta dignidad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 1/2 [1947] 31). Ahora bien, ברך en el contexto de un cántico de acción de gracias y de un cántico de alabanza debe entenderse en el sentido de «alabar», «ensalzar»: C. Westermann, *Der Segen in der Bibel und im Handeln der Kirche* (1968). G. Wehmeier, DTMAT I, 509ss, cree que ברך significa cantar alabanzas en honor de alguien. Sobre la forma de exhortarse uno a sí mismo, cf. Sal 42,6; 104,1; 146,1. Lo «más íntimo» del hombre debe ensalzar el «santo nombre» (cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 [1934] 24, 37, 40). La insistente repetición de las palabras de exhortación a sí mismo, en el v. 2 da al introito un carácter especialmente solemne y vigoroso, y con el término גמוליו («sus beneficios») conduce inmediatamente a la primera sección principal. Al pueblo se le recuerda constantemente en todo el antiguo testamento, y muy especialmente en el Deuteronomio, el peligro de «olvidar» los actos salvíficos de Yahvé (cf. Dt 4,9.23; 6,12; 32,18).

Los denominados «participios hímnicos» nos revelan ahora la 3-5
sección principal, v. 3-5. El cantor proclama sus experiencias personales de salvación. Se le perdonaron los pecados; se le curaron sus dolencias. עון («pecado») tiene el significado de «perversión», y designa «una manera de sentir que no es acorde con la voluntad de Dios» (L. Köhler, *TheolAT*³, 159). סלח «es en el antiguo testamento el único término verdadero para designar la acción de perdonar» (sobre el significado, cf. J. J. Stamm, 47ss). Sobre עון, cf. R. Knierim, DTMAT II, 315; acerca de סלח, cf. J. J. Stamm, DTMAT II, 201ss. Allí pueden verse más detalles.

Es muy interesante, en el v. 3, la yuxtaposición del perdón y de la curación en el *parallelismus membrorum*. En el antiguo testamento, la enfermedad se entiende como consecuencia de un delito. En el sufrimiento personal se pone se manifiesto que ha habido un acto de pecado. Sobre תחלאים («dolencia»), cf. Dt 29,21;

Jer 16,4, 2 Crón 21,19 La enfermedad había llevado al salmista hasta la «esfera de la muerte» שחת designa la fosa en la que estaba ya cayendo la vida del orante Pero ahora él da gracias porque «se le ha salvado de la muerte» (cf Chr Barth, *Die Errettung von Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 124ss) Una maravillosa exaltación experimentó aquel que estaba abocado ya a la muerte Como un rey en el día de su coronación, así le llenaron de ornato (cf Sal 21,4, pero también Sal 8,6) Los días trascurridos y que habían quedado vacíos, fueron «colmados» con טוב («bien») y así se llenaron (v 5) El orante recibió nueva vitalidad כנשר («como el águila») esta comparación difícilmente aludirá al mito del ave Fénix —como se ha supuesto repetidas veces—, sino que debe entenderse más bien con referencia a Is 40,31 El águila remonta el vuelo fácilmente y con gran libertad de movimientos, y es símbolo del renovado vigor juvenil

6-13 Mientras que los v 3-5 se refieren todavía enteramente a la experiencia personal del cantor (también los v 3-5 son una interpelación a la נפש), vemos que en los v 6ss el salmista sale al exterior y contempla el dilatado horizonte de toda la actividad salvífica de Yahvé en Israel El cántico individual de acción de gracias se convierte ahora en himno

Se ensalzan «los actos de salvación realizados por Yahvé» en favor de su pueblo escogido צדקות («actos de salvación») son las grandes hazañas de Yahvé realizadas en la historia y que deben entenderse como expresión de la fidelidad de Dios al pacto y de la firmeza de su salvación (cf Jue 5,11, 1 Sam 12,7, Miq 6,5, Dan 9,16) Ahora bien, los enunciados que se formulan en los v 6ss se hallan tan alejados de toda referencia histórica inmediata, que muy bien pueden entenderse como afirmaciones didácticas de aplicación universal Por tanto, el cantor no glorifica acontecimientos del pasado, sino que conscientemente mantiene abierto en sentido amplísimo el efecto que han de tener sobre el futuro los acontecimientos testificados Es concebible también que, en esos enunciados didácticos de carácter hímnico sobre la salvación y la bondad de Yahvé, se reflejen experiencias propias Pero el comienzo de todos los actos salvíficos y judiciales de Yahvé se encierra en la revelación hecha a Moisés (v 7) דרך («camino») es aquí el plan, la guía y la orientación (cf Ex 33,13, Dt 32,4, Is 55,8s, 58,2, Sal 18,31) Moisés es considerado aquí como el profeta a quien se manifestaron anticipadamente las acciones divinas en favor de Israel (cf Am 3,7) Luego, en los v 8-13, se describe con densísimas fórmulas la esencia y la acción de Yahvé

El v. 8 recuerda a Ex 34,6 (cf. también Sal 86,15; 145,8; Jl 2,13; Neh 9,17; Sant 5,11). La misericordia, la paciencia y la bondad son las características de la actividad de Yahvé. El no pleitea constantemente por los yerros que se cometen; tampoco guarda rencor (v. 9). Detrás de יטור («guardará») falta el objeto evidente de la acción (la «cólera»); cf. también Jer 3,12 (BrSynt § 127b). La grandeza y la profundidad de la misericordia de Yahvé se muestran precisamente en que él no castiga los yerros. Sobre חטא («yerro», «extravío»), cf. Köhler, *TheolAT*[3], 158. En el v. 11 se acentúa la inconcebible grandeza de ese acto de bondad, mientras que el v. 12 describe la absoluta remoción de la culpa, que queda ahora totalmente separada «de nosotros», es decir, de la comunidad de Yahvé (cf. J. J. Stamm, 77). Es notable el hecho de que el cantor, con la expresión לנו («nos»), se identifique de manera inmediata y actual con la comunidad. Estos enunciados sobre la bondad y el perdón hallan su punto culminante en la imagen escogida en el v. 13, donde el *tertium comparationis* es el amor paterno que se apiada de sus hijos. Esta imagen no debe relacionarse con aquellos pasajes del antiguo testamento en los que el término אב («padre»), aplicado a Yahvé, connota ciertos elementos de concepciones míticas de procreación (cf. Dt 32,6; Sal 89,27; Jer 3,25; este último pasaje indica conexiones ctónicas).

Sobre la relación padre-hijo en el antiguo testamento, señalaremos aquí con toda brevedad las diferentes conexiones (cf. también Introducción § 9, 3). «Hijo de Dios», en el antiguo testamento —y también en el oriente antiguo—, lo es ante todo el rey. Es significativo el enunciado que leemos en 2 Sam 7,14: «Yo seré un padre para él y él será un hijo para mí» (cf. también Sal 89,27s). El enunciado de 2 Sam 7,14 entraña promesa y exhortación, relación de confianza e idea de compromiso y obligación. En un contexto distinto se halla Sal 2,7 («¡Tú eres mi hijo, yo te he engendrado hoy!»). Aquí se tiene encuenta el proceso de adopción. Al rey se le declara «hijo de Dios». Con ello se le concede el privilegio de formular una libre petición. Pero a Israel también se le designa como «hijo de Dios». En todo ello desempeñan un papel decisivo los puntos de vista de la elección y de la relación de confianza (Os 11,1s); luego hay que tener en cuenta también la influencia de la idea de la crianza y educación (Is 1,2; Prov 13,24). Sobre las cuestiones de detalle, cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 187ss; H.-J. Kraus, RGG[3] VI (1962) 1233s. A propósito del Sal 103,13, W. H. Schmidt señala las siguientes relaciones: «A la lamentación del 'hijo querido' Efraín, Dios tiene que responder con misericordia (Jer 31,20), de tal manera que con la invocación '¡padre nuestro!' se implora la gracia de Dios (Is 63,15s; 64,7s; cf. Jer 3,4.19; Mal 3,17) o se asegura uno la bondad divina...» (p. 191).

14-18 Son muy singulares las razones que se dan en los v 14ss para explicar la misericordia de Yahvé Con penetración impresionante por su racionalidad se describe lo caduca y vana que es la vida. Yahvé conoce muy bien «de lo que estamos hechos los hombres» (Lutero); él sabe perfectamente lo que puede esperarse de un ser humano. Sobre tales enunciados acerca de la caducidad humana y sobre sus paralelos egipcios y babilónicos, cf. L. Wachter, *Der Tod im Alten Testament* (1967) 102ss, 106ss. El v. 14 alude a Gén 2,7 (cf. también Job 10,9). La imagen de la hierba que se quema y agosta bajo un viento abrasador, es conocida ya por Sal 90,5s; Is 40,6s y Job 14,2 Pero parece que el texto se basa principalmente en Is 40,6s Ahora bien, mientras que en Is 40,8 lo permanente es דבר־אלהינו («la palabra de nuestro Dios»), el Sal 103 habla en el v. 17 de חסד יהוה («la bondad de Yahvé») como del poder eterno y auxiliador que perdura y sobrepasa todo morir humano. cf Lc 1,50. חסד es una «vinculación de amor» (*Verbundenheit*), la manera bondadosa y clemente con que Dios se comporta en las relaciones del pacto con su pueblo. Cf. N. Glueck, *Das Wort* חסד *im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (1927), H J. Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes* חסד *im Alten Testament*. VT 2 (1952) 244-254. חסד tiene, pues, por objeto a los שמרי בריתו («los que guardan su pacto»), a los miembros del pueblo del pacto, que «temen» a Yahvé y para quienes Dios es una realidad viva que los obliga a la obediencia y al seguimiento (v. 18).

19-22 En los v. 19ss el himno (en la conclusión) se eleva hasta convertirse en una alabanza de Dios que tiene su trono en el cielo El cantor recoge aquí tradiciones cultuales más antiguas (cf. Introducción § 10, 1) Yahvé aparece ante él como el «rey del cielo», que ejerce su señorío sobre toda la creación (cf. Sal 29,10) Acerca de כל, cf Sal 8,7 El rey del cielo, sentado en su trono, se halla rodeado de poderes celestiales (cf Sal 29,1s; 148,1s; A. Alt, *Gedanken uber das Konigtum Jahwes*, en *KlSchr* I, 345-357). A estos poderes se los denomina מלאכיו («sus mensajeros», G von Rad, ThW I, 75ss), גברי כח («héroes fuertes»), צבאיו («sus ejércitos») y משרתיו («sus servidores», v 20s) Son mensajeros, servidores y héroes guerreros, que ejecutan las palabras y la voluntad de Yahvé En tiempos antiguos, el Dios-rey llegó a ser el «Dios Altísimo» y el soberano que está por encima de todos los demás seres celestiales, los cuales —como seres desposeídos de poder— se hallan sometidos a su poder y tienen que servirle Cf Introducción § 10, 1. A base de esa temprana prehistoria hay que entender los enunciados que se formulan en los v. 20s Los seres *elohím*, privados de poder, son mensajeros y servi-

dores del Dios-rey; son «héroes» en el ejército de Yahvé Sebaot, cuyo reino se extiende sobre todo el mundo. Aquí habrá que tener en cuenta las relaciones y puntos de contacto con los «himnos en honor de Yahvé como rey» (cf. Sal 93; 96; 97-99). En consonancia con ello, el v. 22 abarca a la creación entera; la creación es el reino del monarca, un reino al que se exhorta para que tribute homenaje y alabe a Yahvé (cf. Sal 96,9ss; 98,4ss; 145,10).

Para terminar, se repite de nuevo la invitación con que el cantor se anima a sí mismo a la alabanza, y con la que había comenzado el salmo (v. 1).

Finalidad

El Sal 103 da testimonio de un acontecimiento. Yahvé sacó a una persona de la esfera de la muerte y la llevó a la vida (v. 4). La curación y el perdón los concedió graciosamente (v. 3). La forma estilística de autoexhortación y autoanimación, con la que el cantor evoca ante sí mismo y se representa los actos salvíficos de Dios, tiene efectos que perduran y obran en los demás. Los oyentes del cántico deben proceder de manera análoga[1]. Porque la experiencia de un individuo se halla inmersa en el contexto de un acontecimiento mayor. En Israel (v. 7), en el pacto (v. 18) actúa soberanamente desde los tiempos de Moisés un Dios clemente y misericordioso. El realizó multitud de actos salvíficos, y sigue realizándolos por siempre. El Sal 103, con su glorificación hímnica, canta exclusivamente a ese Dios, canta su ser y sus actuaciones. Toda la actividad divina está caracterizada por la misericordia y la bondad (חסד). Ahora bien, en contraste con el señorío divino, lleno de majestad y clemencia, se halla la caducidad y vaciedad de toda vida humana. La indigencia y necesidad de ayuda, profundamente enraizada en la esencia misma del ser humano, se halla rodeada y cobijada por el gesto soberano del perdón y de la misericordia otorgados por el rey celestial, a quien rinden homenaje los poderes del otro mundo y todas las obras de la creación. En el nuevo testamento, el חסד de Dios se manifestó patentemente en Jesucristo.

1 «Propheta se ipsum ad gratitudinem stimulans, suo exemplo docet quid singulis agendum sit Et certe segnities nostra hac in parte continuis stimulis opus habet imo si ne Propheta quidem ipse, qui singulari ante alios zelo fervebat, immunis fuit ab hoc pigritiae morbo, sicuti fatetur se ipsum sollicitans quanto nobis haec medicina magis necessaria est, qui proprii torporis plus satis sumus nobis conscii? Ergo Spiritus per os prophetae oblique nobis exprobrat quod non magis seduli simus ad laudandum Deum: simulque remedium ostendit, ut quisque in se ipsum descendens, tarditatem suam corrigat» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, sobre Sal 103,1).

Salmo 104

GOZO EN LA CREACION DIVINA

Bibliografía: H. Gunkel, *Schopfung und Chaos in Urzeit und Endzeit* (1895); P. Humbert, *La relation de Genèse 1 et du Psaume 104 avec liturgie du Nouvel-An Israelite*: RHPhR 15 (1935) 1-27; G. von Rad, *El problema teológico de la fe en la creación en el antiguo testamento*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ^{2}1982) 129-139; G. Nagel, *A propos des rapports du psaume 104 avec les textes égyptiens*, en *Festschrift fur A. Bertholet* (1950) 395-403; A. van der Voort, *Genèse I à II,4a et Psaume CIV*: RevBibl 58 (1951) 321-427; E. F. Sutcliffe, *A Note on Psalm CIV,8*: VT 2 (1952) 177-179; O Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, en *Studia orientalia Ioanni Pedersen* (1953) 76-84; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Agypten, Ugarit und Israel*, ZAWBeih 78 (1959), O. Eissfeldt, *Alexander von Humboldts 'Kosmos' und der 104. Psalm*: Forschungen und Fortschritte 33 (1959) 113-117; S. Grill, *Textkritische Notizen zu Ps 104,26*: BZ 3 (1959) 102, A. Deissler, *Mensch und Schopfung*: Oberrhein. Pastoralbl. 61 (1960) 15-22, 42-45; M. L. Ramlot, *Hymne à la gloire du Créateur, Ps 104*: BiViChr 31 (1960) 39-47; Me'ir Weiss, Bar^{e}ki nafši (1964); G. Leonardi, *Note su alcuni versetti del Salmo 104·* Bibl 49 (1968) 238-242; K. H. Bernhardt, *Amenophis IV und Psalm 104*: MIO 15 (1969) 193-206; E. Celada, *El salmo 104, el himno de Amenofis IV y otros documentos egipcios*: Sefarad 31 (1971) 3-26; O. H. Steck, *Wein unter den Schopfungsgaben. Uberlegungen zu Ps 104*: TThZ 87 (1978) 173-191; A. Deissler, *The Theology of Ps 104,5-9*: JBL 100 (1981) 87-89; G. W. Nebe, *Psalm 104,11 aus Hohle IV von Qumran und der Ersatz des Gottesnamens*: ZAW 93 (1981) 284-290; P. Auffret, *Note sur la structure littéraire du Psaume 104 et ses incidences pour une comparaison avec l'hymne à Aton et Genèse 1*: RevSR 55 (1981).

1 [a]**¡Alaba, alma mía, a Yahvé!**
¡Yahvé, Dios mío, cuán grande eres!
Te has vestido de esplendor y majestad;
2 **'te cubres'[b] de luz como con un manto.**
'El'[c] que extiende el cielo como el techo de una tienda,

3 asienta sobre el agua las vigas de su alta morada.
Hace de las nubes su carroza,
viaja sobre las alas del viento;
4 hace de los vientos sus mensajeros,
hace al fuego 'y a la llama'[d] sus servidores.
5 El ha 'asentado'[e] a la tierra sobre sus fundamentos;
ésta no vacilará ya nunca jamás.
6 El océano primordial 'la'[f] cubría como un vestido,
más altas que las montañas estaban las aguas.
7 A tu reprensión huyeron,
ahuyentadas por el retumbar de tu trueno.
8 Subieron a las montañas, descendieron a los valles[g]:
al lugar que tú les fijaste.
9 Tú pusiste un límite: no lo sobrepasan;
¡no vuelven nunca jamás a cubrir la tierra!
10 El envía manantiales a los valles;
éstos fluyen entre las montañas;
11 dan de beber a todos los animales del campo,
los asnos monteses apagan su sed.
12 Junto a ellos moran las aves del cielo,
entre las ramas elevan (su) canto.
13 El riega las montañas desde su alta morada;
'de la humedad de tus cámaras'[h] se sacia la tierra.
14 El hace que brote la hierba para el ganado
y una verde cosecha para la labor agrícola[i] del hombre,
a fin de que él saque pan de la tierra
15 y vino, que alegra el corazón del hombre.
Para que haga brillar con aceite su rostro
y el pan fortalezca el corazón del hombre.
16 Los árboles de Yahvé beben hasta saciarse,
los cedros del Líbano, plantados por él,
17 donde anidan las aves,
la cigüeña, cuya morada son los cipreses[j].
18 Las altas montañas son para la cabra montés.
Las rocas ofrecen protección a los tejones.
19 'El creó'[k] la luna para fijar los tiempos,
el sol, que conoce su ocaso.
20 Si traes tinieblas, se hace la noche.
En ella[l] se ponen en movimiento los animales del bosque.
21 Los leones rugen por su presa,
reclaman de Dios su alimento.
22 Cuando el sol irradia su luz, ellos se retiran a su cubil,
se echan en sus cuevas.

23 Entonces sale el hombre para su trabajo,
para su labor cotidiana hasta el atardecer.
24 ¡Cuán numerosas son tus obras, oh Yahvé!
Las hiciste todas con sabiduría;
llena está la tierra de tus 'creaciones'[m].
25 Está el mar: grande, extenso y anchuroso[n];
hay en él un hervidero innumerable:
animales, grandes y pequeños.
26 Por él siguen las naves[ñ] su rumbo,
Leviatán, a quien tú creaste,
para jugar.
27 Todos ellos esperan en ti,
para que les des alimento a su debido tiempo.
28 Tú les das, ellos lo recogen.
Tú abres tu mano; ellos se sacian de cosas buenas.
29 Si tú ocultas tu rostro, ellos desaparecen en el fondo;
si les retiras el aliento, ellos mueren
y vuelven al polvo[o] que son.
30 Si tú les envías tu aliento, ellos son creados.
Tú renuevas la faz de los campos.
31 ¡Sea para siempre la gloria de Yahvé!
¡Gócese él de sus obras!
32 El mira la tierra y la hace temblar,
toca las montañas para que humeen.
33 Cantaré a Yahvé mientras viva;
tañeré en honor de mi Dios mientras exista.
34 ¡Séale agradable mi composición!
¡Y yo, yo me regocijo en Yahvé!
35 ¡Desaparezcan de la tierra los pecadores
y no existan ya nunca más los impíos!
¡Alaba, alma mía, a Yahvé!
Aleluya.

a G: Τῷ Δαυιδ. 1

b En el TM el v. 1 tendría que entenderse como un verso trimembre de introito, al que sigue luego el v. 2 como paralelismo más próximo (así piensa H. Schmidt). Ahora bien, no existe duda alguna de que el v. 1b y el v. 2a se corresponden por su sentido y constituyen paralelismo. Según eso, habría que leer תַעטה. 2

c Será preferible leer aquí הַנוטה (haplografía).

d TM: «fuego flamígero» (?); además, el atributo tendría que estar también en femenino. Es mejor leer: אשׁ וָלַהַט. 4

5 **e** San Jerónimo y T atestiguan el participio hímnico יסד, que en este lugar será seguramente la lectura correcta.

6 **f** TM: «Tú lo cubriste». El sufijo ו no tiene palabra a la que referirse. Léase, por tanto: כסתה (α', ϑ', san Jerónimo y T leen [כסיתָ]ה).

8 **g** H. Gunkel señala con razón que el TM es intraducible: «Las montañas ascendieron, los valles se hundieron», porque לָהם (v. 8b) se refiere a מים (v. 6b). Sobre el problema, cf. E. F. Sutcliffe, VT 2 (1952) 177-179. Sutcliffe piensa en la situación que se da en Palestina, cuando las aguas suben a la cadena del Hermón y luego descienden en forma del río Jordán: «Ascienden a las montañas, descienden a los valles, al lugar que tú les has destinado».

13 **h** TM: «Del fruto de tus obras»; es una expresión extraña, que difícilmente será la original. Léase: מנשאיך, מִפְּכֵי שָׁמַיִם o mejor (con arreglo al *parallelismus membrorum*) מְרִי אֲסָמֶיךָ.

14 **i** No es necesario corregir לַעֲבֹדַת sustituyéndolo por לַעֲבָדַת («para las bestias de carga», según Ehrlich), porque עשב («verde cosecha») puede exigir además el trabajo agrícola del hombre (Gén 2,5).

17 **j** No es preciso hacer la corrección בְּרֹאשָׁם.

19 **k** Como en el v. 5, habrá que preferir aquí también la forma participal עֹשֶׂה.

20 **l** בו se refiere a חֹשֶׁךְ.

24 **m** El TM ofrece el singular, pero es mejor leer en plural: קִנְיָנֶיךָ en el sentido de «creaciones» (raíz: קנה, «crear», «producir»).

25 **n** Sobre el significado de ידים, cf. Gén 34,21; Is 22,18; 33,21.

26 **ñ** En paralelo con לויתן, H. Gunkel pretende leer אמות («horrores», Sal 55,5; 88,16; Job 20,25). La interpretación tendrá que tener en cuenta el contexto (cf. *infra*, «Comentario»).

29 **o** El v. 29b podría ser una complementación, pero no debemos desecharlo sin más.

Forma

En el Sal 104 predomina el metro 3 + 3. Después del metro 3 + 4 en el v. 1a, los versos siguientes tienen el metro 3 + 3, hasta el v. 7 inclusive. Luego, dos versos con el metro 4 + 4 interrumpen la secuencia: son los v. 8.9. Posteriormente, y hasta el final del salmo, vuelve a predominar el metro 3 + 3. Excepciones: v. 13 (3 + 4); v. 24 (3 + 3 + 3); v. 25 (4 + 4 + 3); v. 26 (3 + 3 + 2); v. 28 (3 + 4); v. 29 (3 + 3 + 3) y v. 35 (3 + 3 + 3).

El extenso cántico pertenece al género literario de himnos de un individuo. La voz individual aparece claramente en los v. 1.33.35 (cf. Sal 103 y también Sal 8,4ss). Sobre el himno indivi-

dual dirigido a Yahvé, como una de las formas fundamentales de los himnos en Israel, cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 285ss. Cf. también Introducción § 6, 1, Iγ. Numerosos versos del salmo están redactados en forma de relato con interpelación hímnica: v. 8b.9.20.24b.26b.28.29.30 (Crüsemann, 195). En tal «relato» pueden aparecer no sólo hechos históricos sino también «concepciones míticas» (Crüsemann, 195). Sobre los «participios hímnicos», cf. Crüsemann, 121ss.

El tema del himno es la obra creadora de Yahvé. La forma se caracteriza por los participios hímnicos, que seguramente deben leerse también en los v. 5.19. El análisis de la estructura, en cuanto a la forma y al contenido se refiere, nos ofrece el siguiente cuadro: v. 1-4, alabanza de Dios, el cual se halla por encima del mundo entero; v. 5-9, victoria sobre el océano primordial y asentamiento de la tierra; v. 10-12, manantiales y arroyos; v. 13-18, las lluvias enviadas por Yahvé refrescan la tierra entera; v. 19-24, la noche y la madrugada; v. 25-26, el mar; v. 27-30, de Yahvé depende toda vida, y v. 31-35, conclusión hímnica.

Marco

Lo primero que sorprende es el encuadre homogéneo de los Sal 103 y 104, con sus autoanimaciones hímnicas: ברכי נפשׁי את־ יהוה. Nos preguntaremos: ¿fueron escritos los dos salmos por un mismo compositor? ¿o cómo se entenderá, si no, la sorprendente homogeneidad del enmarque? Quizás se trate de una forma estilística tradicional, que imprime la misma forma a dos salmos muy heterogéneos por su contenido.

A propósito del «marco» del Sal 104, hay tres cuestiones que se suscitan constantemente en el debate científico: 1. ¿en qué relación se halla el Sal 104 con composiciones literarias y con tradiciones preisraelíticas? 2. ¿cómo habrá que explicar las alusiones del salmo a Gén 1? 3. ¿cuál será la relación del Sal 104 con el culto festivo de Israel? Estas cuestiones las estudiaremos ante todo en una primera visión de conjunto:

1. Cuando en las excavaciones realizadas en El Amarna se descubrió el himno al sol de Amenofis IV, se reconocieron en seguida las relaciones que existían entre ese poema y algunos pasajes del Sal 104. Pero ¿cómo habrá que explicar la relación de dependencia del Sal 104, que es de composición más reciente? Habrá que suponer probablemente que, durante la edad de bron-

ce, las ciudades de Palestina estaban bastante familiarizadas con el acervo cultural egipcio. Sería concebible que elementos del himno de Ekhnaton hubieran penetrado primeramente en cánticos cananeos que ensalzaban al «Dios Altísimo» y al «Creador» (cf. Gén 14,19). Israel habría reabsorbido luego esos temas y motivos. Junto a las alusiones al himno al sol, de Ekhnaton, habría que mencionar también otros temas que apuntan hacia una época preisraelítica. Así, el Sal 104 está impregnado de concepciones de la ciencia enciclopédica de listas, tal como aparece en la ciencia natural de los egipcios (cf. G. von Rad, VTSuppl. III [1955] 293ss). Se observan también motivos del mito siro-cananeo sobre el océano primordial (O. Eissfeldt, *Gott und Meer in der Bibel*, 77ss). Todos esos elementos foráneos penetraron en Israel por el contacto con los cananeos.

2. De la afinidad, tan discutida, del Sal 104 con Gén 1, y después de examinar bien las cosas, no queda más que un pequeño resto de alusiones un tanto vagas. No podrá afirmarse que el compositor tuviera «a la vista» el capítulo primero del Génesis (H. Gunkel). Es verdad que en los v. 6s.14.19.25 se observan relaciones con la doctrina sacerdotal acerca de la creación. Pero el cantor del Sal 104 tañe muy libremente algunas cuerdas de temas tradicionales antiquísimos que se sedimentaron también en Gén 1. Difícilmente se podrá pensar que se haya tenido a la vista un documento o incluso que exista una dependencia literaria del mismo.

3. Ahora bien, esto hace que se plantee agudamente la cuestión, aireada por P. Humbert, de saber si el culto festivo de Israel fue el lugar en que las tradiciones sobre la creación iban transmitiéndose en Israel de generación en generación, y de si el salmista encontró tal vez allí la fuente de sus imágenes y concepciones. Humbert piensa en la «fiesta de año nuevo». Mediante la hipótesis de que, «con ocasión del año nuevo», se celebraba en Israel la «fiesta de la entronización de Yahvé» (S. Mowinckel, *PsStud* II), surgieron en el horizonte estas posibilidades de explicación. Para la crítica de esta hipótesis, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* (^{2}1962) 239ss. La alabanza del Creador debió de tener su *Sitz im Leben* en el culto divino de Israel, con ocasión del homenaje que se rendía al «rey Yahvé».

No se puede determinar la época de la composición del salmo. No quedaría excluida una fecha anterior al destierro.

Comentario

1-4 Como el Sal 103, vemos que el Sal 104 comienza también con una autoanimación, con una exhortación que el autor se dirige a

sí mismo, a la propia נפשׁ, para que alabe a Yahvé. Sobre este tipo estilístico, cf. el comentario a Sal 103,1 y H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1974) 44. Sobre ברך, consúltese igualmente el comentario a Sal 103,1 y G. Wehmeier, DTMAT I, 509ss. El que alaba (בָּרֵךְ) a Yahvé le honra y le exalta. La excelsa grandeza de Yahvé es el objeto del בָּרֵךְ. Sobre אלהי, cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 3-16. Como en visión, el cantor contempla a Yahvé con ornato y esplendor real (cf. Sal 93,1). Está revestido de «luz»; el Dios-creador y rey irradia una majestad que es superior a todo lo de este mundo (1 Tim 6,16). Sobre estas imágenes, cf. R. Eisler, *Weltenmantel und Himmelszelt* I, 51ss. La maravillosa creación del cielo es objeto de especial alabanza en los himnos (cf. Sal 8,4ss; 33,6; 96,5; 102,26; 136,5). Ese cielo es como el techo de una tienda, y ha sido extendido por Yahvé (cf. Is 40,22; Zac 12,1; G. Dalman, *AuS* VII, 85). Pero, mientras que יריעה («el techo de una tienda») se refiere a la «cubierta» tendida sobre el orbe de la tierra, עליות («alta morada») ofrece la imagen de la morada de Dios erigida sobre pilares como una vivienda lacustre (sobre las aguas del cielo: Gén 1,7; Sal 29,10). עליה es propiamente la azotea, la habitación de arriba que se ha construido sobre el tejado plano de la casa (cf. 1 Re 17,19.23; 2 Re 4,10s; G. Dalman, *AuS* VII, 85; K. Galling, BRL, 266ss). En el Sal 104, la mejor traducción de עליות es «alta morada». יהוה למבול ישב («Yahvé tiene su trono sobre la inundación», Sal 29,10): tal es la imagen que se ofrece en el v. 3. Yahvé es el «rey del cielo» (Sal 29,10) y «el que cabalga sobre las nubes» (cf. el comentario a Sal 68,5: רכב בערבות). Las nubes son su «vehículo» (רכובו). Sobre el v. 3, cf. también Sal 18,10s; 68,18; Ez 1. Cuando en el v. 3b se habla de los «vientos alados» (כנפי־רוח), podríamos preguntarnos si los querubines alados no serán quizás una representación de la רוח (a propósito de כרוב, tal vez no hubiera que pensar tanto en una personificación de la nube de tormenta). רוחות («vientos») son «mensajeros de Yahvé» (v. 4a); אשׁ ולהט («fuego y llama»; en Sal 29,7 los rayos en el acontecer de una teofanía) son «servidores de Yahvé» (v. 4b). Sobre el v. 4, cf. Sal 148,8.

Podríamos preguntarnos si en este pasaje no se ve clarísimamente cómo hay que representarse a los seres que circundan el trono de Yahvé, a los כרובים (querubines) y a los שׂרפים (serafines, Is 6,2). Los כרובים son evidentemente רוחות representados como seres vivos, que, con arreglo a la imagen כנפי־רוח, se manifiestan en forma alada. שׂרפים podría referirse a אשׁ ולהט: se trata de espíritus servidores que consti-

tuyen «personificaciones» del fuego o del rayo. Estas figuras son presentadas intuitivamente a base de la descripción que se hace tradicionalmente de la teofanía del Dios del cielo y de la tormenta. Cincundan el trono del rey del cielo. Compárese Sal 104,4 con Sal 102,20s.

5-9 En los v. 5-9 el cantor dirige su atención a la creación de la tierra. El milagro consiste en la fundamentación de la tierra firme sobre lo que es inestable (cf. Job 26,7; 38,6). Acerca del v. 5, cf. Sal 24,2. La firme estabilidad del mundo da testimonio del poder del Creador (cf. Sal 93,1; 96,10). Las concepciones apuntan hacia los ámbitos del mito de la lucha contra el caos (H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos*, 91ss). En los v. 6-9 se desarrolla con más detalle lo que aconteció en los orígenes. Al principio, la תהום, el océano primordial, cubría como un vestido todas las tierras (Gén 1,2). Incluso sobre las altas montañas se hallaban las aguas del océano primordial (cf. Gén 7,20). Entonces intervino Yahvé. Las armas de su poder creador fueron la «reprensión», el «trueno». Aquí se observa todavía una concepción sumamente naturalista de la actividad del Dios creador. Como rey del cielo y Dios Altísimo, Yahvé hace que salga de sí —cual Dios de la tormenta— la fuerza aterradora de su voz de trueno (cf. el comentario al *Sal 29*). Sobre גער («reprensión»), cf. Nah 1,4; Is 50,2; Sal 18,16. Gracias a esa majestuosa intervención, las aguas del caos fueron rechazadas y retrocedieron; se vieron sometidas y puestas al servicio de un orden del que en los v. 10ss se nos ofrece una impresionante descripción. En el fondo del v. 8 se halla seguramente la concepción de que las destructivas masas de agua fueron encauzadas hacia un curso claramente asignado. Ascienden a las cabeceras de los manantiales situados en las montañas, y descienden luego (como arroyos o como ríos) hacia los valles. Allí tienen su lugar indicado. A las aguas caóticas se les asigna una frontera (v. 9) que ellas no podrán ya traspasar. Sobre el origen cananeo de los relatos míticos acerca del triunfo sobre el ים, cf. el comentario a Sal 74,12ss; O. Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, 77ss. Acerca de la fijación de una frontera que contiene y reprime al caos primordial, cf. Job 26,10; 38,10s; Jer 5,22.

10-12 El v. 10 enlaza con el v. 8. A las aguas que antaño habían sido tan peligrosas, Yahvé las hace descender a los valles por medio de manantiales. El caos mortal de las aguas se convierte en fuente de vida, que calma la sed de los animales del campo y de las aves del cielo. Sobre פרא («asno montés», «cebra»?), cf.

Gén 16,12, Is 32,14, Job 6,5, 11,12, 24,5, 39,5 La tierra esta llena de gozo El v 12 vibra con elevaciones liricas

Pero Yahvé tiene también otros medios y maneras de deleitar 13-18
y restaurar el mundo creado por él Así como él con majestad soberana envía (שלח, v 10) las aguas de los manantiales, así desde su alta morada, encumbrada sobre el mundo, distribuye el agua sobre el mundo entero (v 13) Yahvé dispensa la lluvia que trae la fertilidad (cf Sal 68,10) Desde los almacenes celestiales (Sal 135,7, Job 37,9, 38,37) él «sacia» a la tierra (v 13) El animal y el hombre reciben de esta manera su alimento (cf Sal 147,8) El don reconfortante y refrescante del Creador llega hasta lo más íntimo del hombre, se refleja en el brillo del rostro ungido con aceite Sobre el v 15, cf Eclo 31,27s El aceite servía como protección para la piel (cf Sal 92,11, Dt 28,40, Lc 7,46) o también como señal de gozo festivo (cf Sal 23,5, 45,8) Sobre los v 13-18, cf los paralelos ugariticos, en los que aparece destacadamente Baal como el que distribuye sobre la tierra la lluvia y la bendición (K H Bernhardt, *Anmerkungen zur Interpretation des* KRT-*Textes von Ras Schamra-Ugarit* Wiss Ztschr d E M Arndt-Universitat Greifswald IV [1954-1955] Ges - und Sprachg Reihe 3, 113) Tambien los árboles «sacian su sed» con el agua de las lluvias y ofrecen protección y morada a las aves, entre las que destaca la cigueña que mora en los cipreses (sobre חסידה, [«cigueña»], cf Lev 11,19, Dt 14,18, Jer 8,7, Zac 5,9) El v 18 nos recuerda el v 13 Las elevadas montañas son «regadas» (v 13) desde la alta morada de Yahve, son el reino de la cabra montes, y con sus rocas ofrecen protección a los tejones Sobre יעל («cabra montes»), cf 1 Sam 24,3, Job 39,1, acerca del שפן («tejón»), cf Lev 11,5, Dt 14,7, Prov 30,26 Ahora vemos clarísimamente con qué rigor se halla estructurado el salmo Las secciones, bien determinadas temáticamente, se van sucediendo unas a otras

En los v 19-24 se ensalza a Yahvé como el Señor de la noche 19-24
y del día A la luna, la creó él למועדים («para que fijara los tiempos») Cf Gen 1,14 והיו לאתת ולמועדים ולימים ושנים («Y sean para señales y para estaciones y para dias y para años») La afirmación de que el sol conoce su ocaso nos indica indirectamente que también él se halla al servicio de la determinación del tiempo Sin embargo, la luna —con arreglo al calendario lunar— tiene la preferencia Ahora bien, los astros estan sometidos a Yahve, que es el Creador No son poderes independientes También las tinieblas (חשך), que aquí aparecen como un ingente am-

bito de poder, están sometidas al dominio de Yahvé. El es quien hace que caigan las tinieblas sobre la tierra, y entonces comienza la noche (v. 20). En los v. 20ss hay gran belleza poética. Durante la noche se ponen en movimiento las fieras. El león ruge reclamando de Dios su alimento. También durante la noche sigue dependiendo del Creador toda la vida. Claro que los animales no tienen relación directa con Yahvé. Por eso, en este lugar se habla intencionadamente de אל (cf. Job 38,41). Los v. 22ss describen la salida del sol. Los animales se deslizan sigilosamente hacia sus cuevas; el hombre marcha a su trabajo. Y esta sección (v. 19-24) termina con una exclamación de asombro, con una aclamación hímnica (v. 24). En la gran abundancia de las obras creadas resplandece la sabiduría (חכמה) del Creador. Y todos los elementos llevan el signo de lo que procede de Yahvé y a él pertenece (קנינך). Habrá que tener bien presente que el Sal 104 se halla muy embebido de las orientaciones de la doctrina sapiencial. La ciencia enciclopédica de listas, que tanto relieve tiene en las ciencias naturales de Egipto, se deja sentir también en la inspiración con que se hacen las enumeraciones y las perspicaces observaciones del Sal 104 (cf. G. von Rad, VTSuppl. III [1955] 293ss). Aquí se observa una clara diferencia con respecto al capítulo primero del Génesis. El Sal 104 difiere también del Gén 1 en las ideas fundamentales que lo orientan, porque para el salmista la creación entera, con su maravilloso orden y configuración, con su gozo y sus delicias, refleja el poder y la sabiduría de Yahvé (cf. Job 12,7ss). Cuando el himno —con clara intención didáctica— afirma que todas las obras de Yahvé están realizadas con sabiduría, entonces formula una idea que se desarrolla extensamente en Job 28 y en Prov 8,22ss. Con razón G. von Rad hace referencia también a Is 6,3, donde el concepto de la «gloria de Dios» aparece como la magnitud que impregna la creación entera y que se manifiesta en el mundo. Así, pues, las palabras que hablan de «sabiduría» habrían de entenderse como la reinterpretación de una «idea muy antigua» que se halla «implícita» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [1985] 197). Ese «algo, inmanente al mundo», que los textos denominan «sabiduría», podríamos entenderlo —según von Rad— como «orden primordial», «misterio del orden», «razón del mundo» o «sentido» (*ibid.*, 204), en todo lo cual habría que tener bien presente que tales conceptos intelectivos se diferencian considerablemente del significado original de la חכמה.

En el Sal 104, los v. 19-24 son los que muestran las más estrechas relaciones con el himno al sol de Ekhnaton (Amenofis IV), hallado

en las excavaciones arqueologicas de El Amarna Por tanto, para completar el comentario de esos versiculos, citaremos el paralelo egipcio

> «Cuando tu reposas en occidente, bajo el horizonte,
> la tierra se halla en sombra semejante a la de la muerte
> La gente descansa, bien cubierta, en sus habitaciones
> Ningun ojo ve al otro
> A los durmientes podrian robarles todos sus bienes,
> que han puesto bajo su cabeza, sin que ellos se den cuenta
> Todo leon sale de la cueva, todo reptil muerde
> Hay oscuridad la tierra esta en silencio
> El que ha creado las cosas reposa en su horizonte
> Al alba, tu resplandeces en el horizonte, tu iluminas, tu, ¡oh sol!
> Durante el dia, disipas la oscuridad enviando tus rayos
> Los dos paises se despiertan con gozo,
> los hombres se levantan, se ponen en pie, a causa tuya
> Lavan sus cuerpos, se ponen sus vestidos,
> extienden sus brazos para adorar tu amanecer
> La tierra entera se pone a hacer sus labores»

Tambien el v 24 tiene un modelo en el himno de Ekhnaton «¡Cuan numerosas son tus obras, misteriosas a nuestros ojos!» (citas segun F Michaeli, *Textes de la Bible et de l Ancien Orient*, 100ss)

A pesar de las caracteristicas comunes, que saltan a la vista, se ob servan algunas diferencias importantes entre el Sal 104 y el himno de Ekhnaton 1 En el himno de Ekhnaton, el sol es la divinidad que lo sustenta y lo ilumina todo con sus rayos («¡Tu, sol viviente, que vives desde el origen!»), en el Sal 104 el sol es criatura y sirve para determinar los tiempos (v 19) 2 La noche, en el cantico de Ekhnaton, es consecuencia de haberse ido el sol Una esfera de muerte se esparce en el Sal 104 Yahve difunde חשך sobre la tierra, pero el sigue siendo el mismo 3 El Sal 104 habla del hombre en sentido mas profano que el himno al sol de Ekhnaton En Egipto, el hombre se levanta extendiendo sus brazos para alabar al sol El cantor del Sal 104 se abstiene de manifestar nada sobre la reaccion religiosa del hombre

Israel debio de tener conocimiento del himno egipcio a traves del am biente de las ciudades cananeas de la edad de bronce (M Noth, *Historia de Israel*, 50)

Por lo demás, tambien en el mundo de Mesopotamia hay himnos al sol parecidos al cántico de Ekhnaton (cf el himno a Shamash en A Falkenstein-W von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 240ss)

Sobre las relaciones del Sal 104 con el himno al sol del rey egipcio Amenofis IV (Ekhnaton), cf K H Bernhardt, *Amenophis IV und Psalm 104* MIO 15 (1969) 193ss, E Celada, *El salmo 104, el himno de Amenofis IV y otros documentos egipcios* Sefarad 31 (1971) 3ss

Cuando en los v 25 26 vuelve a hablarse del mar, observa- 25-26
mos una notable diferencia con respecto a los v 6ss En los v

6ss se trata de la תהום, del océano primordial caótico. Pero ahora hay que esperar una descripción del ים («mar») como de algo que pertenece al ámbito de la creación (Gén 1,9s). Con el término רמש («hervidero») el cantor se refiere a la innumerable multitud de peces y animales acuáticos, grandes y pequeños. Y el v. 26 describe el cuadro grandioso de lo que está en la superficie y bajo las aguas: las naves que bogan por el mar, y Leviatán, que se menciona como monstruo marino. En los v. 25.26 quiere hacerse sentir expresamente el orden, la belleza y la sumisión en que vive ese ámbito de la creación. H. Gunkel «mitologiza» y, mediante una corrección (cf. *supra*, nota textual ñ), pretende inscribir los rasgos sombríos de lo caótico en un cuadro que es alegre y deliciosamente bello. Por lo demás, «las naves» aparecen también en el paralelo del himno al sol de Ekhnaton: «Las naves, a porfía, navegan aguas arriba y descienden por el curso del río» (F. Michaeli, 101). Leviatán aparece un poco grotescamente como una figura desposeída de todo poder: es un animal doméstico con el que Yahvé «juega» (cf. Job 40,29). Desde luego, לויתן fue una vez el dragón primordial, un siniestro poder de los orígenes (cf. H. Wallace, *Leviathan and the Beast in Revelation*: BiblArch 11 [1948] 61-68; O. Eissfeldt, *Gott und das Meer in der Bibel*, 79ss). Pero ahora, en el ámbito de la creación, el mar y todo lo que contiene se hallan bajo Yahvé y dan testimonio de su sabiduría (v. 24).

27-30 El comienzo del v. 27 es, a primera vista, repentino y sin preparación. Pero por el contexto vemos claramente lo que quiere decírsenos. כלם («todos») se refiere a todos los seres vivos mencionados anteriormente, y de los que ya se había dicho que Yahvé apagaba bondadosamente su sed. Ahora se trata del alimento (אכלה). Toda criatura está vuelta a Yahvé, esperando de él. Está pendiente de él, del Creador. El proporciona «a su debido tiempo» a todos los seres vivos lo que necesitan. Yahvé gobierna el mundo creado como un bondadoso padre de familia (cf. Sal 145,15.16). Todos los seres viven de las dádivas de Yahvé (v. 28). Si Yahvé se aparta y oculta su rostro —símbolo de su presencia—, entonces todo se hunde en el fondo (v. 29). Si Yahvé les retira su רוח, todos los seres vivos vuelven al polvo (cf. Gén 2,19; Sal 146,4; Ecl 12,7; Job 10,12; 12,10; 34,14s). Yahvé es el Señor de la vida. Toda criatura se encuentra en estado de «absoluta dependencia». Tal es la intención del enunciado. No sería adecuado el intento de hallar en el texto del salmo un punto de apoyo en favor de la tesis dogmática de la *creatio continua*. Eso sería desfigurar en su sentido la recepción veterotestamentaria de rudimentos del antiguo oriente.

En el himno de Ekhnaton, la vida y la muerte dependen únicamente del sol divino: «Tú resplandeces y viven: tú te ocultas y mueren» (F. Michaeli, 103).

En el Sal 104 el poder de vida es la רוח enviada por Yahvé, ese aliento que es poder creador. Aquí se halla el verbo ברא (cf. Gén 1,1), que sólo se aplica a la acción divina de crear. Como se ve por el paralelismo, el v. 30 no pretende referirse a un acontecimiento ya pasado y único de una acción creadora, sino que describe la acción continuada de Yahvé. Y, por tanto, este enunciado quiere decir: toda criatura vive por el poder creador de Yahvé, por su gobierno y por su acción renovadora. Sobre el v. 30, cf. Job 33,4. Al poder creador de Yahvé se le aplican motivos del culto de la vegetación. La «renovación de la faz de los campos» es obra de la רוח יהוה.

En el v. 31 comienza la conclusión. En este contexto, el כבוד 31-35
de Yahvé es la gloria regia del Creador, que irradia sobre la tierra entera (Sal 19,2; 29,9; 150,1; Is 6,3). Esto se refiere al fenómeno de luz (v. 2) en el que Yahvé hace su manifestación. ¡Gócese el rey de sus obras!, exclama el salmista. «El estado del mundo se fundamenta en el gozo de Dios» («Status mundi in Dei laetitia fundatus est», Calvino).

El incomparable poder de Yahvé se halla tan sólo indicado en el v. 32. Con su sola mirada, Dios puede hacer que tiemble el mundo creado por él, y tocándolas sencillamente con la mano, él es capaz de hacer que las montañas empiecen a arrojar humo. La imagen de un incendio en el bosque o de una erupción volcánica (cf. Sal 144,5) visualiza el inmenso poder del Creador, que se halla muy por encima del mundo. A él cantará el salmista su canción, mientras viva. La cantará como permanente alabanza de Dios, cantada por quien sabe muy bien que depende de él.

Como Sal 19,15, vemos que el Sal 104 termina también con una fórmula de dedicación (cf. el comentario a Sal 19,15). La petición de que se elimine a todos los רשעים debe entenderse partiendo del contenido de todo el salmo. Para las personas que se alejan de Dios, que no le alaban, sino que —todo lo contrario— viven conscientes sólo de sí mismas y confiadas únicamente en sí mismas, no hay ya lugar alguno en el reino de la alegría, el orden y la dependencia consciente de Dios. El רשע ha perdido su derecho a la existencia. En la creación abierta hacia Dios, no hay lugar alguno para la culpa. Aquí resplandece la fe en una nueva creación, en un mundo liberado de la culpa y del yerro. La conclusión plenamente consecuente del cántico es que el hombre lo único que tiene que hacer todos los días de su vida es alabar a Dios (v. 33.35).

Finalidad

En una interpretación de himnos del antiguo testamento que traten de la creación, habría que comenzar por suprimir fundamentalmente el concepto de «naturaleza». «Es indudable que Israel no conocía el concepto de naturaleza; no hablaba tampoco del mundo como de un cosmos, es decir, de una estructura con un orden que descansa en sí mismo y que está sometido a determinadas leyes. En primer lugar, el mundo para Israel era más un acontecer que un ser; y, desde luego, era mucho más una experiencia personal que un objeto neutro para la investigación» (G. von Rad, *Die Wirklichkeit Gottes*, en *Wirklichkeit heute* [1958] 97). De este presupuesto hay que partir. El Sal 104 no describe en ninguna parte el reposo; todo se halla en movimiento. El mundo entero está sustentado y dominado por las obras de Dios. Y a ellas se orientan todos los elementos y todas las criaturas. Las metáforas son cercanas a la vida y penetrantes. Yahvé crea el mundo como un arquitecto: él «asienta los pilares» de su alta morada celestial. Como un padre de familia, extiende la lona que cubre la tienda de campaña. Como el jefe de un ejército, increpa con dureza a las aguas primordiales, y éstas se retiran. Como un sabio agricultor, abre acequias para que las aguas rieguen los campos y den de beber a los animales. Como un padre de familia, distribuye sus bienes y sus dádivas. Y todo esto acontece por soberano poder, por un poder que está muy por encima del mundo, por una profunda sabiduría y por una bondad graciosa y clemente. La imagen del rey celestial se halla detrás de todo el salmo.

Ahora bien, la creación entera está abierta a Yahvé; depende absolutamente de él; sin él, muere. Vive de la acción creadora de Dios, que actúa renovadamente y sin cesar. Con el כבוד de Yahvé, reposa sobre el mundo, tal como lo ve el Sal 104, el resplandor de la gloria regia de Dios, la luz de un mundo nuevo y distinto, en el que no hay ya lugar para los malvados. En ese mundo, el hombre no podrá por menos que reaccionar con alabanza a las obras y los dones de Yahvé: con una alabanza cotidiana y que sea consciente de la dependencia en que vive.

Salmo 105

EL PACTO DE YAHVE CON LOS PADRES DE ISRAEL

Bibliografía: G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ^{2}1982) 11-80; A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen* (1945), M. Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948); J. Brinktrine, *Zur Ubersetzung von Ps 105 (104),18* barzal bā'ā napšo· ZAW 64 (1952) 251-258: F Baumgartel, *Zur Liturgie in der «Sektenrolle» vom Toten Meer*: ZAW 65 (1953) 263-265; Th. C. Vriezen, *Studies on the Psalms* (1963) 5ss; G. W. Coats, *Despoiling the Egyptians*. VT 18 (1968) 450-457; B. Margulis, *The Plagues Tradition in Ps 105*: Bibl 50 (1969) 491-496, W. Zimmerli, *Zwillingspsalmen*, en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie Ges Aufsatze* II (1974) 261-271; S Holm-Nielsen, *The Exodus Traditions in Psalm 105*· ASTI 11 (1977) 22-30; C. H. Middleburgh, *The Mention of 'Vine' and 'Fig-Tree' in Ps 105,33*: VT 28 (1979) 480s.

1 ¡Dad gracias a Yahvé! ¡Proclamad su nombre!
¡Anunciad sus hechos entre las naciones!
2 ¡Cantadle! ¡Tocad instrumentos en honor suyo!
¡Hablad de todas sus maravillas!
3 ¡Gloriaos en su nombre santo!
¡Alégrese el corazón de los que buscan a Yahvé!
4 ¡Inquirid sobre Yahvé y su poder[a],
buscad siempre su rostro!
5 ¡Recordad las maravillas que hizo,
sus signos, los juicios de su boca!
6 ¡Vosotros, simiente de Abrahán[b], su siervo[c],
hijos de Jacob, su 'elegido'[d]!
7 El, Yahvé, es nuestro Dios,
sus juicios alcanzan a todo el mundo.
8 El recuerda eternamente su pacto
—su palabra la dio él a conocer a mil generaciones—[e],
9 que hizo con Abrahán,
y su juramento a Isaac.

10 Lo estableció como estatuto para Jacob,
para Israel como pacto eterno.
11 [Este es su contenido:][f]
«¡Te daré la tierra de Canáan
como heredad asignada a vosotros!».
12 Cuando eran todavía pocos en número,
muy pocos y forasteros en el país,
13 y vagaban de nación en nación,
de un reino a otra nación,
14 él no permitió que nadie los oprimiera;
por su causa amonestó a reyes:
15 «¡No toquéis a mis ungidos,
no hagáis daño a mis profetas!».
16 Cuando él hizo caer hambre sobre el país,
rompió toda vara de pan;
17 entonces envió a un varón delante de ellos;
José fue vendido como esclavo.
18 Retuvieron en cadenas sus pies[g],
'en' hierros fue puesto su cuello[h]
19 hasta el tiempo en que se cumplió su palabra,
la palabra de Yahvé 'se' confirmó[i].
20 El envió un rey[j] que lo soltó,
un soberano de pueblos que lo dejó en libertad.
21 Lo puso por señor de su casa,
como regidor de todas sus posesiones,
22 para que 'enseñara'[k] a sus ministros 'con arreglo a'[l] sus planes
e instruyera a sus ancianos.
23 Entonces llegó Israel a Egipto,
Jacob fue forastero en la tierra de Cam.
24 El multiplicó enormemente a su pueblo,
los hizo más fuertes que sus opresores.
25 Cambió el corazón de ellos para que odiaran a su pueblo,
y usaran malas artes con sus siervos.
26 Envió a Moisés, su siervo;
a Aarón, a quien él había escogido para sí[m].
27 Ellos ejecutaron 'en Egipto'[n] sus signos,
y pruebas en la tierra de Cam.
28 Mandó tinieblas, y se oscureció,
pero ellos no 'atendieron'[ñ] a sus palabras.
29 Convirtió sus aguas en sangre
e hizo que sus peces murieran.
30 Pululó su tierra de ranas
hasta en las cámaras[o] de sus reyes.

31 El habló, y llegaron insectos,
mosquitos por todo su territorio.
32 Les dio granizo en vez de lluvia,
llamas de fuego para su tierra.
33 Golpeó sus vides y sus higueras,
tronchó los árboles de su territorio[p].
34 El habló y llegaron langostas,
grillos sin número.
35 Devoraron toda la hierba en su país,
devoraron[q] los frutos de su campo.
36 Golpeó en su tierra a todo primogénito,
a las primicias de todo su vigor.
37 Después sacó a aquella gente juntamente con[r] plata y oro,
entre sus tribus nadie tropezó.
38 Se alegró Egipto de su partida,
porque su terror había caído sobre ellos.
39 Extendió una nube para cubrirlos
y un fuego para iluminarlos durante la noche.
40 'Ellos pidieron'[s]; entonces les mandó codornices,
y los sació con pan del cielo.
41 Abrió la roca; entonces manaron aguas,
corrieron como un río hacia el desierto.
42 Porque se acordó de su santa palabra
[dada] a Abrahán, su siervo.
43 Y condujo a su pueblo con alegría,
con gritos de júbilo a sus escogidos.
44 Les dio tierras y naciones,
tomaron posesión de lo que había costado esfuerzo a las naciones.
45 Para que cumplieran sus mandamientos
y guardaran sus estatutos.
Aleluya.

a G y S: ועזו. 4

b Algunos manuscritos siguen a 1 Crón 16,13 con la lectura «Israel» 6
(יִשְׂרָאֵל), lectura que seguramente no es la original.

c G: עֲבָדָיו.

d El TM tiene el plural (de conformidad con el v. 43b). Pero ese plural difícilmente será posible junto al singular עבדו que aparece en el miembro paralelo. Así que, con dos manuscritos, habrá que leer בחירו. Desde luego, hay que tener en cuenta que G lee como plural el singular עבדו; el TM ofrecería entonces una correspondencia textual. Sin embargo, a propósito de עבדו, cf. v. 42.

8 **e** El v. 8b debe entenderse como un paréntesis, porque el v. 9 conecta con el v. 8a, saltando por encima del v. 8b.

11 **f** לאמר es una inserción que da más relieve a la cita.

18 **g** *Ketib*: רַגְלָיו; *Qeré:* רַגְלוֹ.

h Las palabras ברזל באה נפשו encierran un problema nada insignificante de traducción e interpretación (cf., a propósito, J. Brinktrine, ZAW 64 [1952] 251-258). Con el fin de esclarecer el texto, H. Gunkel sugirió la lectura (en consonancia con el *parallelismus membrorum*): «'A' hierro llegó su cuello» (בברזל באה נפשו). Por tanto, נפש habría que traducirlo por «cuello» (cf. L. Dürr, ZAW 44 [1925] 262-269); נפש, en acádico *napištu* («garganta», «gaznate»). Por el contrario, J. Brinktrine quiere conservar el TM, cosa que es muy posible, y traduce: «Hierro penetró en su alma» (cf. Jer 4,10; Sal 69,2; 124,4). «Se trata aquí de una imagen que quiere expresar plásticamente la magnitud del dolor espiritual» (J. Brinktrine, 256). Esta interpretación sería también posible y adecuada, dado el contexto. No representa, ni mucho menos, una postura superada, como piensa H. W. Wolff (*Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1974] 30, nota 17). No obstante, convendrá seguir la lectura propuesta por Gunkel y Dürr, defendida también por H. W. Wolff. Pasajes paralelos que hay que tener en cuenta: Is 51,23; Sal 44,26; 119,25.

19 **i** TM: «La palabra de Yahvé le confirmó». Aquí habría que pensar, por tanto, en una confirmación de José, al cumplirse el דבר. Sin embargo, teniendo en cuenta el *parallelismus membrorum*, es preferible leer: נִצְרָפָה (cf. Sal 18,31).

20 **j** מלך podría ser también sujeto de la frase; pero cf. v. 28.

22 **k** TM: «Para atar». Esta lectura, teniendo en cuenta el contexto del salmo y también la historia de José, difícilmente será posible. G, san Jerónimo y S leen לְיַסֵּר, «para enseñar» (cf. Gén 41,33ss).

l En vez de בנפשו, tiene más sentido leer כנפשו (T).

26 **m** G^A y san Jerónimo leen לו.

27 **n** TM: «Ejecutaron entre ellos las palabras de sus signos». La forma de estado constructo es rara. Parece que el texto ha quedado alterado. Con arreglo al *parallelismus membrorum* y de conformidad con Sal 78,3, es obvio que hay que leer במצרים.

28 **ñ** TM: «No resistieron a sus palabras». Será difícil entender la frase como una pregunta (en contra de H. Schmidt). G y S aclaran el absurdo texto eliminando לא. Sin embargo, será preferible leer שָׁמְרוּ en vez de מָרוּ.

30 **o** Para reconstruir el metro de 3 + 3 en el v. 30, se lee a veces מלך הם o מלך חָם, pero podemos atenernos al TM.

33 **p** Según el *parallelismus membrorum*, podría ser obvio leer יבולם («su rendimiento»); pero debemos atenernos al TM.

35 **q** La variación (וַיָּכַל en vez de ויאכל) destruye la encarecida descripción de la catástrofe, que por la repetición causa especial efecto.

r Sobre el ב de acompañamiento, cf. Ex 10,9; Dt 26,5; Jer 41,15 37
(BrSynt § 106b).

s Con G, san Jerónimo, S y T hay que leer שָׁאֲלוּ. Una haplografía 40
hizo seguramente que en el TM se lea: «El reclamó...».

Forma

El Sal 105 está regido predominantemente por el metro 3 + 3: v. 2-10.12-21.23.24.26-29.31-43.45. Los restantes versículos no pueden ajustarse a este metro. Los v. 1.11.25.44 deben leerse en el metro 4 + 3, y los v. 22.30, en el metro 3 + 2.

El extenso salmo pertenece al género literario de los salmos históricos presentados en estilo hímnico (cf. Sal 78; 106). Una vista de conjunto de la estructura formal y del contenido temático nos ofrece el siguiente cuadro: v. 1-6, introducción; v. 7-11, comienzo de la sección principal (se anuncia la idea principal: la fidelidad de Yahvé al pacto y a la promesa); v. 12-15, las peregrinaciones de los patriarcas: v. 16-23, las suertes por las que fue pasando José; v. 24-38, la salida de Egipto; v. 39-41, los milagros durante la peregrinación por el desierto; v. 42-45, conclusión (referencia al tema principal y exhortación).

Según estudios recientes, la cuestión acerca de la forma literaria del Sal 105 necesita esclarecerse más a fondo, sobrepasando la simple afirmación de que se trata de un «salmo histórico presentado en estilo hímnico». Para tal esclarecimiento, habrá que estudiar primeramente los componentes hímnicos. El salmo pertenece —en el sentido más amplio— a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. Si queremos dar una definición más precisa todavía de la estructura, diremos que el tipo del salmo es el de un «himno imperativo». Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 76ss. Aunque en el Sal 105 sea evidente una «ruptura de los moldes» de esa forma, sin embargo habrá que afirmar «que la estructura global del salmo se ajusta, a pesar de todo, a la forma del himno imperativo» (Crüsemann, 76).

En lo que respecta a los componentes históricos del salmo, habrá que afirmar en primer lugar que, como es lógico, los himnos tienen como contenido temas históricos. Sin embargo, en relación con el proceso de tradición y, por tanto, con la peculiaridad de la presentación histórica, habrá que declarar que «el género 'síntesis histórica', es decir, una recapitulación breve, o un tanto detallada, de la actuación de Dios con respecto a su

pueblo, ya tenía en Israel una vieja huella. Por eso no es de extrañar que, incluso en tiempos precedentes, ya se hubiera podido componer esta clase de síntesis desde los más diversos puntos de vista. Dos ejemplos bien claros son los Sal 105 y 106, con dos enfoques totalmente distintos» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [1985] 339). Es muy interesante que en esta afirmación se considere como un género particular a los sumarios históricos, tal como aparecen en los Sal 105 y 106. De esta manera, en lo que se refiere al menos a la determinación del género, se hace abstracción de la estructura hímnica global para acentuar el aspecto de los «componentes» históricos. La explicación no debería llegar hasta este extremo. Convendría tener en cuenta el entrelazamiento que existe entre el himno y el sumario histórico. Pero, eso sí, es necesario tomar buena nota de los presupuestos propios de la tradición de los componentes históricos.

Marco

En tiempos recientes se ve cada vez con más claridad que el Sal 105 no es tanto un poema didáctico cuanto un himno cultual (R. Kittel, A. Weiser). Es muy interesante la cita que se hace de parte del salmo en 1 Crón 16,8ss en relación con un acontecimiento cultual. Después de introducida el arca en el recinto del santuario de Sión (1 Crón 15), se hace conmemoración, con acción de gracias, de las grandes hazañas de Yahvé en la historia de salvación. La comunidad, que hace su entrada procesional en Jerusalén para celebrar la fiesta, comparece ante Yahvé «con acción de gracias» (cf. Sal 95,2). Con himnos glorifica al Dios de Israel y proclama todas sus maravillas. Sobre los actos de culto divino, cf. el comentario al Sal 132.

Aunque el Sal 105 es más antiguo que el libro de Crónicas, no pensemos que la fecha de su composición fue anterior al destierro. En lo que respecta al momento preciso de su composición, haremos referencia a dos investigaciones. En el Sal 105, el pacto del Sinaí se describe sólo como consecuencia y cumplimiento del pacto con Abrahán (v. 8ss). Esto es innegablemente un entronque con la teología del código sacerdotal; cf. W. Zimmerli, *Sinaibund und Abrahambund*: ThZ 16 (1960) 268ss. Pero, seguramente, habrá que llegar más lejos y afirmar: el Sal 105 «podría presuponer que se ha compuesto ya el Pentateuco» (N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid*, Stuttgarter Bibelstudien 28 [1967] 12). Se trata de afirmaciones importantes, y hay que

verificarlas en sus cuestiones de detalle. Lo importante desde el punto de vista de la historia de las tradiciones es el hecho de que el salmo, en la contextura de sus tradiciones, está ligado a un antiguo esquema canónico. Habla del tiempo de los patriarcas, del éxodo y de la peregrinación por el desierto, pero pasa por alto premeditadamente los acontecimientos del Sinaí (cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el AT*, 20s). La cuestión acerca de por qué camino recibió el cantor las tradiciones fundamentales de Israel, no tiene respuesta fácil. Aunque hay que presuponer que se conoce el Pentateuco en su forma canónica definitiva (el Sal 105 hace referencia incluso, parcialmente, a frases de la redacción del Pentateuco), sin embargo hay que pensar también —por otro lado— en una transmisión histórica de carácter lírico y cultual que introdujo peculiares acentos y elementos de forma en las tradiciones históricas. El Sal 105 corresponde, en algunos casos, a la forma expositiva que se observa en el Sal 78. Esta transmisión y proclamación cultual de la historia sigue dejándose sentir, como demostró F. Baumgärtel, hasta en los fragmentos litúrgicos de la secta de Qumrán (cf. F. Baumgärtel, *Zur Liturgie in der «Sektenrolle» vom Toten Meer*: ZAW 65 [1953] 263-265).

Comentario

En la introducción (v. 1-6) se acumulan los imperativos. A la 1-6
comunidad congregada para la fiesta, se la exhorta a alabar a Yahvé. El primer imperativo הודו («dad gracias») hace un llamamiento tan vigoroso a la acción de gracias, que H. Schmidt pudo dar por supuesto que el salmo debía relacionarse íntimamente con las liturgias de votos de acción de gracias. Pero también la acción de gracias es característica del himno. קרא בשם («proclamar el nombre»), en conexión con el himno, tiene un significado distinto que en la oración de petición. El que se lamenta quiere «invocar» el nombre de Yahvé (cf. Sal 116,4); el que canta alabanzas, movido por la acción de gracias, quiere «proclamarlo». F. Nötscher piensa que el הללויה («aleluya») fue una de esas formas de proclamación hímnica. El *parallelismus membrorum* acentúa con el imperativo הודיעו («anunciad») el significado de קרא בשם. El himno, en el que se ensalzan las grandes hazañas de Yahvé, es anuncio y proclamación. El שם (v. 1.3) encierra en sí todo el misterio y las maravillas de la presencia salvífica de Yahvé; pero no es un fenómeno esotérico, sino que está destinado a su anuncio entre las naciones. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 19, 47ss.

Junto a la invitación clamorosa a cantar y a tocar instrumentos, en los v. 2ss hallamos exhortaciones a evocar, a asimilarse internamente y a meditar a fondo las grandes hazañas de Yahvé en la historia de su pueblo. Inmediatamente después de los milagros se hallan los juicios de castigo (משפטי־פיו, «los juicios de su boca»; cf. Jer 1,16; 4,12; 39,5; 52,9), en los que resaltó el poder de Yahvé en la historia.

En el v. 6 la interpelación a Israel (זרע אברהם בני יעקב, «simiente de Abrahán, hijos de Jacob») sirve ya de transición al tema principal. Porque en él se hablará de la fidelidad de Yahvé, que cumplió el pacto y la promesa hecha a los patriarcas. Todos estos acontecimientos afectan directamente a la generación presente, como «simiente de Abrahán» que son.

7-11 Con las palabras הוא יהוה אלהינו («él, Yahvé, es nuestro Dios») comienza la sección principal del himno. Y lo hace con una oración de predicado nominal, que resalta vigorosamente entre los imperativos. El v. 7b recuerda el poder del Dios que juzga: un poder que se extiende al mundo entero. Por tanto, la comunidad deberá saber que Yahvé, en su fidelidad al pacto (v. 8ss), ha demostrado un dominio soberano sobre todos los poderes extranjeros. Ahora bien, los v. 8-11 son los que anuncian el verdadero tema principal de todo el salmo. Si אלהינו indicaba ya en sentido actualísimo la realidad efectiva del pacto, ahora el centro de la atención lo ocupará el acontecimiento principal. Yahvé hizo un pacto (ברית) con Abrahán e Isaac. «Dio a conocer» una palabra (דבר) de promesa que tiene vigencia «para mil generaciones», es decir, perpetuamente. Sobre כרת ברית (hacer un pacto), cf. M. Noth, *Das alttestamentliche Bundschliessen im Lichte eines Mari-Textes*, en *GesStudzAT* (1957) 142-145. Por lo demás, כרת no debe relacionarse con דבר; el v. 8b se halla en un paréntesis, y דבר está asociado con צוה (mandar, cf., a propósito de דבר צוה, Sal 42,9; 111,9). Del pacto de Yahvé con Abrahán hablan: Gén 15,18; 17,1ss; 24,7; Lc 1,72.73; de la promesa hecha a Isaac: Gén 26,3ss. Al concertar una ברית debió ser habitual que, después de un solemne juramento, se hicieran determinadas promesas o se estipularan determinadas obligaciones, todo ello por escrito. A eso alude la frase העמיד לחק («establecer como estatuto») en el v. 10 (sobre la conexión entre ברית y חק, cf. G. von Rad, *El ritual real judío*, en *Estudios sobre el AT*, 191-199). La promesa hecha a Jacob aparece en Gén 28,13ss; 35,12. De manera resumida se habla de una promesa hecha a los tres patriarcas en Gén 50,24; Ex 2,24; 6,3ss; Núm 32,11; Dt 1,8 y *passim*. Un חק fijado claramente y el verdadero contenido de la

ברית hecha a los patriarcas es la promesa de la tierra (v. 11). Cf. G. von Rad, *Tierra prometida y tierra de Yahvé en el hexateuco*, en *Estudios sobre el AT*, 81-93.

Después de este enunciado fundamental sobre la ברית עולם («pacto eterno») de Yahvé hecha a los patriarcas, comienza ahora en el v. 12 la descripción de la realización y el cumplimiento del דבר prometido.

El cantor narra ahora, con algunas indicaciones, las peregri- **12-15**
naciones de los patriarcas, que —con el fin de buscar pastos para sus ganados— permanecieron como «extranjeros» en la tierra de Canaán y fueron vagando, como grupo muy reducido, «de nación en nación» (cf. Gén 12,1ss; 13,1ss; 20,1ss; 27,41ss y *passim*). Durante este tiempo, Yahvé demostró su fidelidad al pacto, impidiendo —como Señor de las naciones y juez del universo (cf. v. 7)— que los soberanos extranjeros tocaran a sus elegidos. El v. 14 se refiere, seguramente, a los relatos sobre la protección divina de las mujeres ascendientes del pueblo escogido (cf. Gén 12,10ss; 20,3ss; 26,7ss). No es nada usual la manera de nombrar en el v. 15 a los patriarcas. Es verdad que una vez, en Gén 20,7, a Abrahán se le llama נביא («profeta»). Pero el título de משיח («ungido») no puede deducirse de la tradición del Génesis. Si a Abrahán, en Gén 23,6, se le llama נשיא אלהים («príncipe de Dios»), esa manera de nombrarle no implica ni mucho menos la idea de un משיח. ¿Cómo habrá que explicar, entonces, que en el v. 15 aparezca el concepto de משיח? ¿se alude a la unción del נביא (cf. 1 Re 19,16; Is 61,1)? ¿o se trata de la trasferencia del título («democratizado») de rey a los patriarcas (cf. Ex 19,6; Is 61,6)? En todo caso, el concepto de משיח acentúa la inviolabilidad e intangibilidad del «ungido» (cf. 2 Sam 1,14s).

En los versículos 16-23 se tocan las tradiciones de la historia 16-23
de José. El v. 16 pasa a hablar inmediatamente de la providencia de Yahvé, que con su mano dirige milagrosamente los acontecimientos, como aparece con tanto relieve en la historia del Génesis que refiere la estancia de José en Egipto. Con gran sabiduría, Yahvé «envió» a José a Egipto e hizo que lo vendieran, para que salvara a sus hermanos en tiempo de hambre (cf. Gén 37,28; 41, 54ss; 45,5). En los v. 16ss se realza de manera especial la acción soberana de Yahvé. El hizo que cayera hambre sobre la región (cf. 2 Re 8,1); él rompió la «vara de pan». מטה־לחם es el palo en el que aún hoy día se van enristrando en el oriente las hogazas de pan, que tienen forma de anillo circular, para el trasporte y para protegerlas de los roedores (cf. L. Köhler, KBL, 516; Lev 26,26; Ez 4,16; 5,16; 14,13).

Sin embargo, José pasó al principio grandes calamidades en aquella tierra extraña (v 18, cf Gen 39,20) El v 19 alude a la interpretacion que José hizo de los sueños (cf Gén 40,20ss), este hecho significó un giro decisivo en la suerte del cautivo Con su poder soberano, Yahvé «envía» un rey que pone a Jose en libertad y lo exalta (v 20-21, cf Gén 41,14 40, Hech 7,10) Los altos funcionarios (שרים) tienen que obedecer las instrucciones que les dé José, que es el visir (v 22)

En el v 23 se hace la transicion al tema de la «estancia y salida de Egipto» (cf Gén 46,5s) חם (Cam), en el lenguaje tardio del antiguo testamento, es el nombre con que se conoce a Egipto (Gén 10,6, Sal 78,51, 106,12) Sobre las cuestiones históricas, cf S Herrmann, *Israels Aufenthalt in Agypten*, Stuttgarter Bibel-Studien 40 (1970) 81

24-38 En los v 24-26 se esboza con gran brevedad la situación existente en Egipto el pueblo se multiplicaba (cf Ex 1,7), el faraón empleaba astutos métodos de opresion (cf Ex 1,10ss), y Dios envió a Moisés y Aarón (cf Ex 3,10, 4,14ss) Nuevamente es notable en estos versículos la descripcion de la acción soberana de Yahve, acentuada con el recurso de que las frases comiencen con verbos

En los v 27-37 se pasa a hablar de las plagas Se describen los אתות y מפתים («signos» y «pruebas», v 27), renunciando a conservar el orden transmitido en el libro del Exodo y sin pretender hacer una exposición exhaustiva (cf Sal 78,43ss) Se nos ofrece el siguiente cuadro el v 28 contiene referencias a la novena plaga (Ex 10,21), v 29 = primera plaga (Ex 7,20s, Sal 78,44), v 30 = segunda plaga (Ex 8,6), v 31 = cuarta/tercera plaga (Ex 8,16 21), v 32 = septima plaga (Ex 9,22-25), v 34 = octava plaga (Ex 10,12ss, Sal 78,46, 104,25), v 36 = decima plaga (Ex 11,4ss, 12,29, Sal 78,51) El v 37 se refiere luego a la milagrosa salida de Egipto (cf Ex 3,21s, 11,2s, 12,35s) Acerca del v 37b, cf Is 5,27 Sobre cuestiones de detalle relativas a la tradicion de las «plagas», cf B Margulis, *The Plagues Tradition in Ps 105* Bibl 50 (1969) 491ss

39-41 Los v 39-41 evocan los milagros del tiempo del desierto Pero ענן («nube») en el v 39 no es (como en Ex 13,21s, Sal 78,14) la nube que señalaba el camino, sino un poder protector que los cubria (cf Ex 14,19, Sab 10,17, y sobre למסך [«para cubrir»], cf Is 22,8) El fuego ilumina la noche (señalando el camino) En el v 40 se menciona el alimento proporcionado en el desierto (cf Ex 16,13ss, Núm 11, Sal 78,25ss) Sobre לחם שמים («pan de cielo»), cf לחם אבירים en Sal 78,25 El v 41 recuerda el milagro del manantial (cf Ex 17,6, Núm 20,11, Sal 78,15ss, Is 48,21)

Ahora, en el v 42, es cuando el cantor retorna a las promesas 42-45
relativas al ברית concertado con Abrahán (cf v 7-11) El «recordar» de Yahvé (cf v 8) se hace ahora verdaderamente vivo Cf Ex 2,24, Dt 4,8, 10,15 El éxodo es una confirmación de que Yahvé cumple el ברית עולם concertado con los patriarcas Cuando en el v 43 se habla de una salida «con alegria», entonces habra que pensar en el antitipo escatológico del «nuevo éxodo» en el Deuteroisaías, antitipo que es aquí co-determinante (cf Is 35,10, 51,11, 55,12) Los israelitas, por ser descendientes del Abrahán «escogido» (v 6), son también los «escogidos» Sobre la historia del concepto de eleccion en el antiguo testamento, cf K Koch, ZAW 67 (1955) 205-226 Lo mismo que en todo el salmo, en el v 44 se hace referencia de nuevo al señorio de Yahve sobre todas las naciones y a su gobierno, que está muy por encima del mundo Israel no solo recibe la tierra de Canaan, sino «tierras» y paises En este lugar se trasparentan reminiscencias de Ex 15,18s y Dt 11,24 (o de las correspondientes tradiciones sobre el gran Israel) Asi, pues, con la ocupacion del país termina en el Sal 105 (según el esquema canónico) la visión retrospectiva de la historia Ahora bien, el v 45 se aparta del principio estructural previamente dado (cf *supra*, «Marco») Por fin se hace referencia a las enseñanzas impartidas segun la tradicion del Sinaí Más aun, todo lo narrado anteriormente no sucedio sino para que Israel caminara segun los mandamientos de Yahve Aqui se escucha la idea Deuteronomica de que la obediencia a la תורה de Yahve nace de la gratitud por los actos salvíficos de Yahve y por su fidelidad al pacto (cf G von Rad, *El pueblo de Dios en el deuteronomio*, en *Estudios sobre el AT*, 306ss)

Finalidad

La afirmación esencial del Sal 105 se halla en la conclusión de que la fidelidad de Yahvé al pacto debe suscitar y producir una nueva obediencia a los mandamientos de Dios Ahora bien, en la glorificación de las grandes hazañas de Yahvé resaltan claras alusiones al poder de Yahve, un poder que se extiende sobre el mundo entero y que impera soberanamente en todas las naciones Con majestad y soberanía, el Dios de Israel dirige los acontecimientos y ejerce su dominio en el ambito de las naciones extranjeras Yahvé conduce a los suyos a traves de todas las dificultades, cumple su palabra empeñada, se acuerda constantemente de su pacto, y muestra en prodigios y en juicios cuál es su poder y su clemencia

Salmo 106

LA BONDAD DE YAHVE Y LA CULPA DE ISRAEL

Bibliografía: G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982) 11-80; A Bentzen, *Die Schwindsucht in Ps 106,15b*· ZAW 57 (1939) 152; A Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen* (1945); M. Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948); F. Baumgartel, *Zur Liturgie in der «Sektenrolle» vom Toten Meer*. ZAW 65 (1953) 263-265; J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzvater* (1956) 72s; G W. Coats, *Rebellion in the Wilderness The Murmuring Motif in the Wilderness Tradition of the Old Testament* (1968), W. Beyerlin, *Der* nervus rerum *in Psalm 106*· ZAW 86 (1974) 50-64· W Zimmerli, *Zwillingspsalmen*, en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie Ges. Aufsatze* II (1974) 261-271, I Chernus, *The Rebellion at the Reed Sea. Observations on the Nature of Midrasch*. HebAnR 4 (1980) 45-51; B. Janowki, *Psalm 106,28-31 und die Interzession des Pinehas*: VT 33 (1983) 237-248

1 ¡Aleluya!
¡Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;
sí, para siempre dura su bondad!
2 ¿Quién podría describir los hechos poderosos de Yahvé
y proclamar toda su fama?[a]
3 ¡Felices son los que respetan el derecho,
y 'ejercitan'[b] la justicia en todo tiempo!
4 ¡Acuérdate 'de nosotros'[c], oh Yahvé, en tu amor hacia tu pueblo!
Visíta'nos'[d] con tu ayuda.
5 Para que veamos la felicidad de tus escogidos,
nos regocijemos con el gozo de tu pueblo,
nos gloriemos con tu heredad.
6 ¡Hemos pecado juntamente con nuestros padres,
hemos cometido injusticia, hemos sido malvados!
7 Nuestros padres en Egipto
no comprendieron tus milagros;

no recordaron la magnitud de tus gracias,
se rebelaron 'contra el Altísimo'[e] junto al mar de juncos.
8 Pero él les ayudó por amor de su nombre,
para manifestar su poder.
9 Reprendió al mar de juncos y éste se secó,
los hizo caminar a través de las aguas como por un desierto.
10 Así los salvó de la mano del aborrecedor,
los redimió de la mano del enemigo.
11 Y las aguas cubrieron a sus adversarios,
no quedó ni uno solo de ellos.
12 Entonces creyeron en sus palabras
'y'[f] cantaron su alabanza.
13 Pronto olvidaron sus obras,
no pudieron aguardar su consejo.
14 Y llenos de codicia codiciaron en el desierto,
tentaron a Dios en el yermo.
15 Entonces él les dio lo que codiciaban
y envió tisis[g] a su garganta.
16 Tuvieron celos de Moisés en el campamento,
y de Aarón, el santo de Yahvé.
17 La tierra se abrió y tragó a Datán,
cubrió a la banda de Abirán.
18 Y ardió fuego en su banda,
la llama consumió a los malvados.
19 Hicieron un becerro en Horeb
y se inclinaron ante la imagen de fundición.
20 Cambiaron su gloria
por la imagen de un buey que come hierba.
21 Olvidaron a Dios, que los había salvado,
las grandes hazañas realizadas en Egipto,
22 los milagros en el país de Cam,
los hechos terribles junto al mar de juncos.
23 Y él pensaba aniquilarlos,
si no hubiera estado Moisés, su elegido.
Este se puso en la brecha delante de él,
apartó su cólera para que no los destruyera.
24 Ellos despreciaron la deleitosa tierra,
no[h] creyeron en su palabra.
25 Murmuraron en sus tiendas,
no[i] escucharon la voz de Yahvé.
26 Entonces él levantó su mano contra ellos
para abatirlos en el desierto

27 ‘y para esparcir’[j] su simiente entre las naciones,
para dispersarlos entre los países.
28 Se subyugaron[k] a Baal Peor
y comieron sacrificios de muertos.
29 (Le) excitaron con sus actos,
entonces la plaga irrumpió sobre ellos.
30 Pero Fineés intervino y celebró juicio[l],
entonces se detuvo la plaga.
31 Y le fue contado por justicia,
de generación en generación eternamente.
32 Entonces (le) encolerizaron junto a las aguas de la contienda,
y lo pasó mal Moisés por causa de ellos,
33 porque habían ‘enfurecido’[m] su espíritu,
y él faltó con sus labios.
34 No exterminaron a las naciones
que Yahvé les había mandado.
35 Se mezclaron con los gentiles
y aprendieron sus prácticas.
36 Sirvieron a sus ídolos,
éstos fueron para ellos un lazo.
37 Inmolaron a sus hijos
y a sus hijas a los demonios;
38 derramaron sangre inocente ‘’[n],
de tal manera que el país quedó profanado por culpa de la sangre.
39 Se hicieron impuros por sus obras
y practicaron la prostitución con sus acciones.
40 Entonces se inflamó la cólera de Yahvé contra su pueblo,
y aborreció su heredad.
41 Los entregó en manos de las naciones,
y se enseñorearon de ellos los que los aborrecían.
42 También sus enemigos los oprimieron,
y fueron subyugados bajo su mano.
43 Muchas veces él los salvó,
pero ellos fueron rebeldes a sus planes.
Entonces se hundieron en su culpa.
44 Pero él miró su angustia,
al escuchar sus clamores.
45 Y por ellos se acordó de su pacto,
se arrepintió según la plenitud de su gracia.
46 Hizo que hallaran misericordia
en todos los que los mantenían cautivos.
47 ¡Ayúdanos, oh Yahvé, Dios nuestro
y reúnenos de entre las naciones

para dar gracias a tu santo nombre,
y gloriarnos en tu majestad!
48 **¡Bendito sea Yahvé, el Dios de Israel,**
de eternidad en eternidad!
Y todo el pueblo diga: ¡Amén!
Aleluya.

2 **a** G, san Jeronimo y S tienen el plural תהלָתיו, que pudiera parecer obvio, dado el *parallelismus membrorum*, pero es muy posible que la lectura del TM sea la correcta

3 **b** Juntamente con unos pocos manuscritos, debemos preferir la lectura עשׂי en el miembro paralelo, un singular seria aqui muy extraño Claro que no podemos hacer caso omiso de la forma mixta que hallamos en los v 1-6 (cf *infra*, «Forma»)

4 **c** El sufijo de primera persona causa un efecto peculiar, dado el contexto, pero ese sufijo seria posible, teniendo en cuenta el cambio de generos en los v 1-6 A pesar de todo, es preferible seguir a G, α', σ' ϑ' y ε' y leer זָכרנו

d Cf la nota **c**

7 **e** TM «Se rebelaron junto al (על) mar, junto al mar de juncos» El error se halla en על־ים, que G leyo como עלים Probablemente hay un error de escritura y debio de escribirse עליון למרות עליון בציה Sal 78,17

12 **f** G, san Jeronimo y S nos hacen ver que, en el TM, se ha omitido evidentemente ו, debido a una haplografia Para lograr el metro 3 + 3 en el v 12, los comentarios completan a veces el texto con אָז, pero no hay ninguna base para ello

15 **g** G y S πλησμονη Sobre רזון en el sentido de «enflaquecimiento», cf tambien Is 10,16 (Miq 6,10, «menguada ») KBL 883 y A Bentzen, *Die Schwindsucht in Ps 106,15b* ZAW 57 (1939) 152

24 **h** Algunos manuscritos, G, san Jeronimo y S ולא

25 **i** S ולא

27 **j** TM «Para hacer que caiga» Sin embargo, el contexto sugiere que, con S, hay que leer לְהָפִיץ (cf Ez 20,23) El error de escritura, consistente en escribir ל, se debe probablemente a la influencia de להפיל en el v 26b

28 **k** צמד tiene, seguramente, el sentido original de «atar juntos», «uncir», «enganchar un tiro» (en ugaritico *smd*, en acadico *samādu*, cf Sal 50,19), y es en Num 15,3 5 y en Sal 106,28 un termino que expresa la accion de adherirse a una divinidad

30 **l** Teniendo en cuenta el pasaje de Num 25,7ss, no hay duda de que aqui encontramos una forma de פלל I («juzgar», «celebrar juicio»)

m TM: «Fueron rebeldes contra su espíritu». Es preferible: המרו 33
(«habían amargado»; cf. Gén 26,35).

n Aquí se ha interpolado una glosa a דם נקי. Esta glosa rompe 38
claramente la métrica e interpreta erróneamente דם נקי (cf. *infra*, «Comentario»). TM: «La sangre de sus hijos y de sus hijas, a quienes sacrificaron a los ídolos».

Forma

Al estudiar la versificación, nos damos cuenta en seguida de que predomina el metro 3 + 3: v. 1-3.7aγb-11.13-16.18-42.45-47. Pero, junto a este metro dominante, encontramos también otros metros: 4 + 3 en los v. 4.17; 3 + 2 en los v. 6.12.44; 2 + 3 en el v. 7aβ; 3 + 3 + 3 en los v. 5.43; 4 + 3 + 3 en el v. 48.

Si queremos determinar la forma y el género literario del Sal 106, entonces tendremos que destacar primeramente la gran sección intermedia, que comprende los v. 7-46. Aquí se trata de un relato histórico grandioso, tal como se encuentra también, por ejemplo, en los Sal 78; 105 y 136. Acerca de este relato histórico afirma G. von Rad: «El género 'síntesis histórica', es decir, una recapitulación breve, o un tanto detallada, de la actuación de Dios con respecto a su pueblo, ya tenía en Israel una vieja huella. Por eso no es de extrañar que, incluso en tiempo precedente, ya se hubiera podido componer esta clase de síntesis desde los más diversos puntos de vista. Dos ejemplos bien claros son los Sal 105 y 106, con dos enfoques totalmente distintos» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [1985] 339). Pero el relato histórico habrá que entenderlo sólo como uno de los componentes del salmo (cf. Sal 105). Se presupone que los temas son ya conocidos generalmente, y por eso se recogen como meras alusiones pero en esbozos bien nítidos. En la sección central del salmo, en una visión de la estructura de los temas, se nos ofrece el siguiente cuadro: v. 7-12, la tradición del éxodo; v. 13-15, la codicia cuando el pueblo es alimentado con codornices; v. 16-18, Datán y Abirán; v. 19-23, el becerro de oro; v. 24-27, la murmuración en el desierto; v. 28-31, Baal Peor; v. 32.33, junto a las aguas de la contienda; v. 34-36, pecados cometidos durante la ocupación de la tierra. Es notable la compenetración de todas estas tradiciones con el principio temático: la bondad de Yahvé y la culpa de Israel. Este principio configurador nos recuerda también la teología deuteronomística de la historia, de nítidos perfiles en su forma. Si ahora nos fijamos en los fragmentos que enmarcan la

gran sección central expositora de la historia, entonces observaremos muy peculiarmente que diversos elementos genéricos engastan esos versículos (v. 7-46).

En los v. 1-6 se hallan sucesivamente los siguientes enfoques literarios: v. 1-2, exhortación a la acción de gracias (introito hímnico); v. 3, macarismo dirigido al «justo»; v. 4-5, petición (elemento del cántico de oración); v. 6, comienzo de un cántico penitencial, al que sigue luego inmediatamente la sección central. El v. 48 hay que disociarlo del salmo; se trata de una especie de epílogo con el que termina el libro cuarto de la colección de los salmos (cf. el comentario a los Sal 41; 72 y 89). El análisis del marco, en la perspectiva de la historia de las formas, nos indica por tanto que en el Sal 106 hay que tener en cuenta principalmente dos elementos genéricos: el introito hímnico y las palabras de arrepentimiento y petición. Como vemos por los Sal 105 y 136, la acción de gracias y la alabanza forman parte esencialmente de la exposición y la narración poética de la historia. Por tanto, uno de los elementos que habrá que tener en cuenta es la forma que reviste el cántico de alabanza (himno). Cf. Introducción § 6, 1.

F. Crüsemann señala principalmente el tipo de estructura del «himno imperativo» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 44). Afirmaremos, por tanto, en primer lugar, que las grandes hazañas de Yahvé reciben alabanza en el culto festivo de Israel (cf. el comentario al Sal 105, «Marco»). Pero, junto a la alabanza agradecida por los milagros y las manifestaciones de la bondad de Yahvé, cuanto más intensamente se va desvelando —desde la perspectiva deuteronomista de la historia— la culpa de Israel, tanto más va imponiéndose en el marco la oración de penitencia y de súplica. Estos tonos sombríos dominan por completo cuando el pueblo de Dios tiene que soportar en el presente la reacción de la cólera y del juicio divino. De esta manera se origina una situación que se adivina ya en la misma forma, y que ha sido caracterizada así por W. Beyerlin: «El Sal 106 nació en general de la tensión en la que se vio una comunidad que, por la culpa y la tribulación, no podía entonar cánticos de alabanza, y que ahora se veía confrontada con la reactivada exhortación a alabar a Yahvé. Tener que alabar a Dios y no ser capaz de hacerlo, por razones internas y externas, sin la intervención perdonadora de Dios que dé un giro decisivo a las circunstancias, eso es precisamente lo que el texto del salmo ha hecho que aparezca de una manera tal que ha desconcertado a los intentos de interpretación dados hasta ahora» (W. Beyerlin, *Der* nervus rerum *in Ps 106*: ZAW 86 [1974] 63). Pero estas refle-

xiones conducen ya a las preguntas acerca de cuál es la situación del Sal 106. Desearíamos señalar únicamente que en los fragmentos que sirven de marco (v. 1-6.47) se dirige la palabra a Yahvé en segunda persona, mientras que en la extensa sección central se habla de Yahvé en tercera persona.

Marco

Las investigaciones sobre la situación histórica que permita explicar y comprender el Sal 106, se refieren primeramente —conforme a la naturaleza de las cosas— a la sección central (v. 7-46). Se acentúa constantemente, y con razón, que esta sección central depende también probablemente, en el aspecto literario, de los relatos del Pentateuco ya terminado. Más estrechamente que los Sal 78; 105 y 136, el Sal 106 se ajusta a la versión canónica del Pentateuco, aunque en la sucesión de los acontecimientos se hayan introducido ligeras variaciones, y a pesar de que se observe una conexión tradicional con la forma expositiva cultual y lírica y con la estructura de los Sal 78; 105 y 136. Hay que presuponer, por tanto, que se ha terminado ya la composición del Pentateuco. Se halla en consonancia con esta afirmación la «estructura deuteronomística» de la presentación histórica, que situaría la composición del Sal 106 en los tiempos que siguieron al destierro.

En los v. 27.47 aparece clarísimamente la situación histórica en que debe encuadrarse el salmo. El pueblo de Dios se halla disperso por todos los países. Ha experimentado, por tanto, el destierro babilónico, y pide ahora a Dios que «lo congregue de entre todas las naciones». Aquí tienen su «lugar» las oraciones de arrepentimiento y petición. Las exposiciones históricas, que antes en el culto festivo se efectuaban primariamente bajo el signo de la acción de gracias y de las alabanzas (cf. el comentario del Sal 105, «Marco»), han entrado ahora a formar parte de las liturgias penitenciales de la comunidad que entona sus lamentos. B. Duhm sospecha con razón que nuestro salmo tuvo su *Sitz im Leben* en las celebraciones de lamentación de la comunidad del destierro y de después del destierro, que se mencionan en Zac 7; 8. Cf., a propósito, H. E. von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung Deuterojesajas* (tesis Bonn 1953), y H.-J. Kraus, BK XX § 3. Pero aun en medio de la situación de penitencia y lamento, no se ha extinguido el antiguo signo de la acción de gracias (v. 1-2). La tensión, puesta de relieve por

W Beyerlın, que puede ya leerse en el aspecto de la hıstorıa de las formas (cf *supra*), pudo muy bıen haberse resuelto en el mencıonado culto festıvo de las «celebracıones de lamentación» de la comunıdad del destıerro y de los tıempos que sıguıeron al destıerro

No podemos dar respuesta a la pregunta acerca de dónde se cantaba el Sal 106 sı en la dıáspora (como pıensa H Gunkel) o en la asamblea de los que se habían quedado en la patrıa Es sorprendente cómo toda la tendencıa de los enuncıados del salmo concuerda con la obra hıstórıca deuteronomısta (cf M Noth, *Uberlıeferungsgeschıchtlıche Studıen* I *Dıe sammelnden und bearbeıtenden Geschıchtswerke ım Alten Testament* [1943])

Comentario

1-6 La exclamacıón hímnıca הללויה («aleluya») encabeza el texto del Sal 106 Se ha planteado la cuestıón de sı los salmos que al prıncıpıo o al fınal tıenen la exclamación הללויה, deben reunırse en un grupo especıal de «salmos de aleluya» Se trata de los Sal 105, 111, 113, 135, 146 y 148-150

El ıntroıto hímnıco de los v 1 2 comıenza prımeramente con un llamamıento a alabar a Dıos con accıon de gracıas Hay que glorıfıcar la bondad y la clemencıa de Yahve, tal como se ha manıfestado en la hıstorıa (cf v 7 45) Sobre חסד («bondad»), cf el comentarıo a Sal 5,5-8 Los sıguıentes pasajes se corresponden con el comıenzo del salmo Sal 100,5, 107,1, 118,1, 136,1 No es posıble descrıbır la magnıtud y abundancıa de los «hechos poderosos» (גבורות) de Yahvé (cf Sal 40,6, Eclo 18,4-7) Se trata de las grandes accıones de Dıos en la hıstorıa (cf Dt 3,24, Sal 150,2)

El v 3 se destaca claramente por su forma, que es la de un macarısmo Se felıcıta al צדיק (cf H Schmıdt, *Grusse und Gluckwunsche ım Psalter*, ThStKr 103 [1931] 141-150, cf también el comentarıo al Sal 1, sobre עשי צדקה [«los que ejercıtan justıcıa»], cf פעל צדק [«el que practıca justıcıa»], en Sal 15,2)

En los v 4 5 vıenen ahora las petıcıones, que son característıcas del cántıco de oracıón del pueblo La comunıdad apela al poder y a la gracıa de Yahvé Esta comunıdad se halla dıspersa (v 47) y suspıra por tener la «felıcıdad de los escogıdos» (cf Is 65,9 15 22) En el v 6 las petıcıones desembocan en una oracıon penıtencıal (cf Lam 3,42, Dan 9,5, 1 Re 8,47) Sı el cántıco se entonó en los tıempos que sıguıeron al destıerro y, por tanto, sı la lamentacıon y la penıtencıa se refıeren a la trıbulación de los que se hallaban dıspersos por todos los países, entonces es suma-

mente interesante ver cómo el arco se extiende desde la culpa hasta el juicio. La comunidad, en su lamentación, se siente solidaria con los padres, que en los años de los orígenes pecaron contra Yahvé (cf. Ex 34,7; Dt 7,9). El actual castigo tiene su causa en los primeros encuentros entre Yahvé y los padres. El pueblo escogido menospreció desde un principio el חסד de Dios e hizo lo que era malo. Sobre el tema de la «elección», cf. H. Wildberger, *Jahwes Eigentumsvolk*, ATANT 37 (1960) 20s.

La catástrofe comienza ya en Egipto. Los padres no com- 7-12
prendieron (השכילו) los milagros de Yahvé (v. 7). La multitud de las gracias de Yahvé, hacia las que se orientaba el introito hímnico de los v. 1-2, encuentra su expresión en los milagros de la historia (נפלאות, cf. Sal 78,4.11.32; 111,4; Neh 9,17). De la incomprensión e incredulidad de los «padres» habla la tradición en Ex 4,1.5.8; 14,11s. Sobre la rebeldía contra el עליון («Altísimo»), cf. Sal 78,17. Y, así, la intervención salvífica de Yahvé sirvió únicamente para manifestar el nombre de Dios y su poder (v. 8). Sobre למען שמו («por amor de su nombre»), cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 53. En Ex 14,18 se dice: וידעו מצרים כי־אני יהוה («y conocerán los egipcios que yo soy Yahvé»). En los v. 9ss se hace referencia al milagro realizado junto al mar de juncos (cf. Ex 14,21ss; 15,5ss). «Reprender» al mar es un motivo que pertenece originariamente al mito de la lucha contra el caos (cf. Sal 104,7; 114,3). Por lo demás, el relato (que sólo sugiere los acontecimientos) se ajusta a las narraciones que aparecen en las fuentes del Pentateuco. Sobre el v. 11, cf. Ex 14,28; 15,5. El acontecimiento milagroso suscita «fe» (v. 12, cf. Ex 15,31) y movió a los que habían sido salvados a cantar alabanzas a Yahvé (Ex 15,1ss). Vemos aquí con claridad lo estrechamente que el Sal 106 se ajusta a la composición del Pentateuco.

Pero no duró mucho lo de «mantenerse firmes en la palabra 13-15
de Yahvé» (האמין בדבר, v. 12). Pronto «se olvidaron» de las obras de Yahvé. Este hecho de «olvidar» llena de constante preocupación sobre todo a los autores del Deuteronomio (cf. Dt 4,9.23. 31; 6,12; 9,7; 25,19; 32,18). Aquí aparecen esbozadas claramente las perspectivas de la teología deuteronómica de la historia. Sin embargo, es muy singular la referencia al «consejo» (עצה) de Yahvé. Se entiende por «consejo» el «plan salvífico» de Dios (cf. Is 5,19; 14,26; 19,17; 28,29; Sal 33,11; 73,24; 107,11 y *passim*). Con su incredulidad, el pueblo deja de esperar, lleno de confianza, el cumplimiento del plan salvífico de Dios. La codicia se vuelve hacia las cosas carnales (v. 14). El salmista sigue aquí el relato

de Ex 16 (cf. Sal 78,29ss). Vuelve a ajustarse, por tanto, a la composición del Pentateuco. Pero se basa en la descripción de Núm 11,4ss.18ss. La tradición de los קברות התאוה (Quibrot Hattaavá [los sepulcros del apetito?], Núm 11,34) desempeña también un papel destacado en el Sal 78. La desmedida codicia y los deseos desenfrenados apartan de Yahvé a los elegidos. Estos «tientan» (נסה) a Dios (cf. Ex 17,2; Sal 78,41.56; 95,9). Aquí interviene un motivo del relato acerca de las «aguas de la contienda». Yahvé responde con una «plaga muy grande» (מכה רבה מאד, Núm 11,33), que en Sal 106,15 recibe el nombre de רזון («tisis»). נפש tiene aquí su sentido original de «garganta», «cuello».

16-18 En los v. 16ss el Sal 106 no se ajusta ya a la composición de los relatos del Pentateuco, pero se atiene muy estrictamente a las diversas tradiciones tomadas del canon. Los v. 16-18 se refieren a Núm 16: el relato de la rebelión de la banda de Coré. Pero no se menciona el nombre de Coré «con la intención quizás de no ofender a la familia de cantores que descendían de él» (H. Gunkel). Se mencionan Datán y Abirán. Estos sintieron celos de Moisés y Aarón, a quien se llama en el v. 16 «el santo de Yahvé» (קדוש יהוה). En Lev 21,6-8 se llama קדוש a los sacerdotes. En 2 Crón 35,3 los levitas son «los santos para Yahvé»; en Núm 6,5.8, lo son los nazireos. Al profeta se le llama en 2 Re 4,9 «varón santo de Dios». El קדוש está muy cerca de Yahvé; vive en la esfera de su santidad, separado de toda impureza. La invasión, por celos, de esta esfera se castiga con un horrible juicio. La banda de los רשעים (sobre el v. 18, cf. Núm 16,26) es arrojada al שאול (sheol).

19-23 En los v. 19-23 se alude a la historia de la erección del «becerro de oro» (Ex 32). Sobre עגל («becerro»), cf. Ex 32,4.8.20.24.35; Dt 9,11.21; 1 Re 12,28.32 y *passim*. מסכה es la imagen de fundición (Ex 32,4.8; Dt 9,12.16) que está recubierta de oro (cf. Is 30,22). En el v. 20, en vez de עגל (lit.: novillo), se habla de שור («buey»). Esta manera de llamar al «becerro de oro», no atestiguada en ningún otro lugar del antiguo testamento, nos hace ver con mayor claridad el trasfondo histórico-religioso de este incidente (en Os 12,12 שור no es textualmente seguro). שור (en ugarítico: *tr*) es lo mismo que אֵל, cf. J. Gray, *Cultic Affinities between Israel and Ras Shamra*: ZAW 62 (1949-1950) 214s. Al volverse para adorar la imagen del toro, Israel «cambió su gloria», que era precisamente Yahvé. Cf. Os 4,7; Jer 2,11: ועמי המיר כבודו בלוא יועיל («mi pueblo ha cambiado su gloria por lo que no tiene valor»). Sobre el v. 20b, cf. Dt 4,16s. Todas las obras y milagros de Yahvé quedaron «olvidados» (cf. el comentario del v. 13). Sobre ארץ חם («el país de Cam») en el v. 22, cf. Sal 78,51; 105,27. La reacción de Yahvé

ante este sacrilegio habría sido una completa aniquilación de los apóstatas, si Moisés con su intervención «no hubiera saltado a la brecha» (cf. Ex 32,11; Dt 9,25; F. Hesse, *Die Fürbitte im Alten Testament* [tesis Erlangen 1951]). Sobre עמד בפרץ («ponerse en la brecha»), cf. Ez 22,30; Eclo 45,23. Moisés logró desviar la cólera de Yahvé, y los sacrílegos no fueron aniquilados.

En los v. 24-27 se alude tan sólo al tema de la «murmuración **24-27**
en el desierto» (v. 25). La reacción inmediata a esa murmuración fue el castigo que cayó sobre la generación del desierto (v. 26; cf. Núm 14,23.29). Pero sobre estos dos versículos (v. 25.26) se alza un extenso arco cuyos estribos descargan sobre los v. 24.27. El destierro (v. 27) se entiende como reacción a la culpa cometida por la generación del desierto. Esta generación despreció la tierra; se mofó de los dones de Yahvé. Así que la privación de la tierra es el justo castigo por un delito que, como quien dice, echó raíces en Israel y que desde los mismos orígenes constituyó una amenaza para la totalidad de la vida. El salmista sobrepasa aquí los puntos de vista de la historia deuteronómica, la cual, al hablar del justo juicio que cayó sobre Israel, se refiere a los delitos cometidos entre la ocupación del país (Jos 1) y la pérdida de la tierra de Israel (2 Re 25; cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichtliche Studien* I § 13). Este extenso «sobrepasar» tiene, naturalmente, su razón de ser en los materiales canónicos de que dispuso el salmista y que (como en los Sal 78 y 105) están tomados esencialmente de las tradiciones del éxodo y de la ocupación del país (cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el AT*, 20s), pero que se ajustan muy de cerca —como se ha visto constantemente— a las líneas del Pentateuco canónico. Sería concebible que, en el Sal 106, la concepción teológica de la historia, la hubieran sugerido las amenazas de destierro que se leen en el Pentateuco (cf. Lev 26,33; Dt 4,27). En todo caso, el v. 27 muestra claramente la situación desde la que hay que entender la petición decisiva que se formula en el v. 47.

En los v. 28-31 se aluce a los sucesos relativos a Baal Peor **28-31**
(cf. Núm 25). En Os 9,10 «Baal Peor» es el *terminus a quo* de la apostasía de Israel en la zona en que se habían asentado otras civilizaciones. פעור (Peor), según Núm 23,28, es un monte situado en territorio moabita. Allí se rendía culto a בעל פעור (Núm 25,3ss; 31,16; Jos 22,17). Israel «se alió» (ויצמדו) con la divinidad extranjera y comió de sus sacrificios. Acerca del tipo de sacrificio, cf. R. Schmid, *Das Bundesopfer in Israel*, SANT IX (1964). Sobre Sal 106,28, cf. el v. 40. זבח («sacrificio») es el

banquete comunitario. Participando en él (comiendo, אכל) se produce una *communio* con el *numen* allí presente (sobre זבח, cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 172s). Pero esos *numina* son מתים («muertos»), así los considera el salmista. Es verdad que se los adora como dioses de la vida y de la fecundidad. Pero no tienen nada que ver con el «Dios vivo» (אלהים חיים; Jer 10,10). Están muertos (cf. Lev 26,30; Sal 115,4-8). Así que Israel se entregó a la comunión con los מתים. Y la muerte cayó así como un castigo sobre los malvados (v. 29, cf. Núm 25,5; 1 Cor 10,8; cf. W. Eichrodt, *TheolAT*[5] I, 168s). Fineés intervino como juez (cf. Núm 25,5; sobre el v. 30, cf. Núm 25,7ss). Con esto se contuvo la plaga, es decir, no azotó hasta la aniquilación completa (cf. v. 23). Y Fineés fue declarado צדיק. Sobre ותחשב לו לצדקה («y le fue contado por justicia»), cf. Gén 15,6; Rom 4,3; Gál 3,6; G. von Rad, *TeolAT* I, 463ss. El v. 31b se refiere, evidentemente, al pacto con Fineés (cf. Núm 25,12s).

32-33 No se comprende muy bien por qué ahora, en los v. 32.33, es cuando se alude a los sucesos ocurridos junto a las «aguas de la contienda» (cf. Ex 17,1-7; Núm 20,8ss). Probablemente, en estos dos versículos se habla principalmente de la culpa de Moisés, que lo excluyó de entrar en la tierra prometida. En Dt 32,51 la culpa de Moisés, que no aparece descrita con total claridad, se relaciona con los sucesos acaecidos junto a las aguas de la contienda. ¿Qué es lo que pasó allí? El salmista interpreta los hechos ateniéndose a las fuentes: Entonces el pueblo irritó tanto a Moisés, que él «faltó con sus labios» (v. 33b). Por tanto, Moisés mismo se vio involucrado en los pecados cometidos antes de la ocupación del país.

34-36 En los v. 34-36 se mencionan muchos delitos de los que Israel se hizo culpable al entrar en el terreno de otras civilizaciones. A las naciones extranjeras había que expulsarlas y exterminarlas (Ex 34,11s; Núm 33,50ss; Dt 7,1ss; 20,16ss). Israel no debía pactar en absoluto con esas naciones, y por tanto no podía mantener con ellas relaciones estrechas (Ex 34,11s). Además, los dioses extranjeros debían ser evitados y eliminados como peligroso «lazo» que eran (Ex 23,32s). Pero todos los mandamientos se transgredieron. Las naciones no fueron exterminadas (v. 34). La gente se mezcló con los gentiles (v. 35) y sirvió a sus dioses (v. 36). Se aceptó el horrible culto del sacrificio de niños (v. 37; cf. Lev 18,21; Dt 12,31; 2 Re 16,3; 21,6; 23,10; Jer 7,31; 19,5). שדים son «demonios» (cf. Dt 32,17). Difícilmente se podrán averiguar ya las concepciones que entrañaban esas prácticas monstruosas

(cf. H. Duhm, *Die bösen Geister im Alten Testament* [1904] 21, 48; L. Köhler, *Der hebräische Mensch* [1953] 121). La explicación de שׁדים como «los negros» (cf. ZAW 54, 291s) no nos dice gran cosa. En el v. 38 aparece un pensamiento diferente. Se hace referencia a los juicios de sangre y a los asesinatos judiciales, que crearon un sistema judicial injusto (cf. Is 1,15s; Jer 22,3.13; Miq 3,2s; 2 Re 21,16). La glosa introducida posteriormente (cf. la nota textual **n**) relaciona erróneamente el v. 38 con el v. 37. Como en Os 1-3, en el v. 39 se califica de «prostitución» a todo el culto tributado a los ídolos: una prostitución con la que se mancilló todo el pueblo escogido («se hicieron impuros»). Luego, en los v. 40-46, sin hacerse referencia precisa a sucesos históricos, se habla en general de la actuación soberana de Yahvé. Se inflamó su cólera (v. 40); desechó a su pueblo y «lo entregó» (נתן; cf. Jue 2,14) en manos de sus enemigos. Toda la historia de Israel se contempla como un único gran juicio dictado por la cólera de Yahvé, pero interrumpido incesantemente por la intervención auxiliadora de Dios, porque Yahvé escuchaba los clamores de angustia de su pueblo y misericordiosamente «se acordaba del pacto» (v. 45; cf. Sal 105,8; 111,5.9). Esta visión de conjunto de los acontecimientos que tuvieron lugar entre la ocupación del país y la pérdida del mismo está en consonancia con la teología deuteronomística de la historia, expuesta en Jue 2. Se ve claramente cómo el cantor no pretende una referencia detallada a las tradiciones históricas. Se halla inmerso en la corriente de las tradiciones sobre el éxodo y la ocupación del país. No es, pues, de extrañar que no haya claridad con respecto a los detalles. «En Sal 106,45 y 111,5.9 no se ve con claridad en qué ברית se piensa. Podría estarse escuchando la tradición acerca de Abrahán» (N. Lohfink, *Die Landverheissung als Eid*, Stuttgarter Bibel-Studien 28 [1967] 12, nota 5). Por el contrario, no es convincente el intento de asegurar la referencia de Sal 106,45 a Abrahán, probando la unidad que existe entre los Sal 105 y 106. (Esta prueba trata de ofrecérnosla J. Hoftijzer, *Die Verheissungen an die drei Erzväter* [1956] 72s).

En el v. 47 la clamorosa petición brota de la situación en que 47
se halla el pueblo de Dios: un pueblo desterrado y disperso entre todas las naciones (cf. «Marco» y v. 27). La comunidad dispersa ora a Yahvé pidiéndole su intervención auxiliadora y que reúna a los esparcidos en la diáspora. Con לחדות לשם יהוה («para dar gracias al nombre de Yahvé») se restablece también la conexión con el introito hímnico de los v. 1s. Si se restaura a Israel, entonces se desecha el marco secundario de lamentación y penitencia (v. 4-6.47), y prorrumpirá de nuevo la alabanza original de las grandes hazañas salvíficas de Yahvé. Esa alabanza que es tam-

bién determinante en los Sal 105 y 136. Sobre el v. 47, cf. Dt 30,3; 1 Crón 16,35; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 38, 42.

48 E. v. 48 marca la conclusión del cuarto libro de la colección de los salmos. La observación de que, en 1 Crón 16,35, donde se cita el Sal 106, parece que la doxología final está asociada ya con el salmo, podría sugerir la sospecha de que el cronista conocía ya el Salterio dividido en cinco libros. Sin embargo, conviene ser prudentes en lo que respecta al problema de determinar la fecha en la que se coleccionó el Salterio y en la que éste halló su entrada en el canon.

Finalidad

El Sal 106 nos permite conocer muy bien cómo la alabanza tradicional de las grandes hazañas de Yahvé se halla rodeada, en medio de la oscuridad del juicio, de clamores de tribulación y arrepentimiento. Y nos permite ver, igualmente, cómo el cuadro de la historia canónica se va trasformando por perspectivas teológicas de la historia. Si originariamente la alabanza de las acciones clementes de Yahvé se encontraba en el centro del salmo, ahora se realzan vigorosamente la culpa y el juicio. Parece que toda la historia de Israel es un único juicio, un juicio diferido e interrumpido incesantemente por la misericordia divina. La culpa de Israel, que se manifiesta en codicia, olvido, desobediencia e irreflexivo abandono de Dios para ir en pos de otros dioses, es una culpa que —según el mensaje del salmo— tuvo ya sus raíces en los tiempos que precedieron a la ocupación del país. De esta manera, la tradición del éxodo y de la ocupación del país, que en otro tiempo estuvo impregnada de la alabanza de las grandes hazañas y prodigios de Yahvé, se convierte en la revelación de los delitos con los que el pueblo escogido se rebeló ya contra Dios desde el instante mismo de su origen. Los elementos que contuvieron y demoraron esa actitud de rebeldía fueron la intervención de Moisés (v. 23) y la de Fineés (v. 30). Pero fue, sobre todo, la fidelidad de Yahvé al pacto (v. 45) la que, con gran abundancia de bondad, hizo que prevaleciera la misericordia (v. 45). Ese gran testimonio de la fidelidad de Dios al pacto y de la misericordia divina desemboca de manera muy significativa en la cita que en Lc 1,68ss se hace del Sal 106. En el anuncio del acontecimiento salvífico final, el Sal 106 encuentra su cumplimiento. Pero este salmo habrá que leerlo principalmente a la luz de Rom 11,22 y 1 Cor 10,11. En el Sal 106 se presentan ejemplos de inagotable bondad y de inconcebible culpa.

Salmo 107

LITURGIA PARA UNA FIESTA DE ACCION DE GRACIAS POR LOS LIBERADOS

Bibliografía M H Snaith, *Five Psalms (1, 27, 51, 107, 34) A New Translation with Commentary and Questionary* (1938), Chr Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1974), S Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna* (1962), D W Thomas, *Hebrew* עֳנִי *'Captivity'* JTS NS 16 (1965) 444-445, J W Michaux, *Le chemin des sources du salut, Ps 107 (106)* BiVi-Chr 83 (1968) 46-55, W Beyerlin, *Werden und Wesen des 107 Psalms*, ZAWBeih 153 (1979), O Loretz, *Baal-Jahwe als Beschutzer der Kaufleute in Ps 107* UF 12 (1980) 417ss

1 ¡Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;
sí, para siempre dura su bondad!
2 Hablen así los redimidos de Yahvé,
a quienes él rescató del poder de la tribulación.
3 Aquellos a quienes él reunió de los países,
de oriente y de poniente,
del norte y 'del sur'[a].
4 'Los que se extraviaron'[b] en el desierto, en el yermo,
no encontraban el camino hacia un lugar habitado;
5 hambrientos y sedientos,
su garganta estaba consumida;
6 y entonces clamaron a Yahvé en su tribulación;
él los salvó de sus angustias,
7 los condujo por el camino recto
para que llegaran a un lugar habitado;
8 ellos deben dar gracias a Yahvé por su bondad[c]
y por sus milagros en favor de los humanos,
9 que dio de beber a la garganta que desfallecía,
llenó de cosas buenas la garganta hambrienta.
10 Ellos estaban postrados en oscuridad, en tinieblas,
cautivos en la desgracia y el hierro,

11 porque habían desafiado los mandamientos de Dios
y menospreciado el consejo del Altísimo;
12 pero él doblegó con agonías sus corazones,
cayeron, y no había quien los salvara;
13 y entonces clamaron a Yahvé en su tribulación;
él los salvó de sus angustias,
14 los salvó de la oscuridad y de las tinieblas
y rompió sus cadenas;
15 ellos deben dar gracias a Yahvé por su bondad[d]
y por sus milagros en favor de los humanos;
16 él rompió las puertas de bronce,
hizo saltar los cerrojos de hierro.
17 'Los que allí desfallecían'[e] por su conducta malvada,
los que eran atormentados por sus transgresiones;
18 su garganta rechazaba todo alimento,
ya estaban llamando a las puertas de la muerte;
19 y entonces clamaron a Yahvé en su tribulación;
él los salvó de sus angustias,
20 él envió sus palabras y los curó
y 'los' hizo salir 'indemnes'[f] de la fosa;
21 ¡ellos deben dar gracias a Yahvé por su bondad[g]
y por sus milagros en favor de los humanos!
22 Deben ofrecer sacrificios de acción de gracias
y proclamar sus obras con gritos de alegría.
23 Los que navegaron por el mar en naves,
hicieron negocios sobre las grandes aguas.
24 Ellos son los que contemplaron las obras de Yahvé
y sus milagros en la profundidad.
25 Y él habló y ordenó[h]
un viento tempestuoso,
que encrespó las olas.
26 Subieron hasta el cielo, se hundieron en las aguas,
su alma desfallecía en la tribulación.
27 Danzaban y se tambaleaban como un borracho,
toda su sabiduría había desaparecido.
28 Y entonces clamaron a Yahvé en su tribulación;
él los sacó de sus angustias.
29 Apaciguó la tormenta en suave brisa,
se calmaron 'las olas del mar'[i].
30 Se alegraron de aquella bonanza,
él los llevó al lugar anhelado.
31 ¡Ellos deben dar gracias a Yahvé por su bondad[j]
y por sus milagros en favor de los humanos!

32 ¡Deben alabarlo en la asamblea del pueblo,
y ensalzarlo en el consejo de ancianos!
33 El convierte los ríos en desierto,
los oasis en yermo,
34 la tierra fértil en salinas
por la maldad de sus habitantes.
35 El convierte el desierto en estanque de agua,
y la tierra árida en oasis.
36 Se la dio como morada a los hambrientos,
para que fundaran ciudades habitadas.
37 Ellos sembraron los campos, plantaron viñas,
produjeron fruto en tiempo de la cosecha.
38 Y él los bendijo, y se multiplicaron mucho,
y no dejó tampoco que faltara el ganado.
40[k] Derrama oprobio sobre los nobles,
los hizo vagar extraviados por un yermo sin caminos,
39 hasta que se achicaron, se doblegaron
bajo el peso de la desdicha y de la aflicción.
41 Pero a los pobres los levantó de la miseria
y acrecentó (sus) clanes como un rebaño.
42 Los piadosos lo ven y se gozan,
toda la maldad tiene que cerrar su boca.
43 ¿Quién es sabio? ¡Tome nota de esto!
¡Considere en su corazón[l] las bondades de Yahvé!

a TM: «y desde el mar» (es decir: «desde occidente»). Pero en 3
este caso habría que hablar del «sur». Por tanto, habrá que leer וּמִיָּמִין.

b En analogía con los v. 10.23, habrá que suponer aquí una cons- 4
trucción de participio: תֹּעֵי.

c G y san Jerónimo: חֲסָדָו; S: חֲסָדָיו. 8

d Cf. la nota textual c. 15

e TM: «Los locos por su conducta malvada». אולים, en este con- 17
texto, resulta sumamente extraño, y difícilmente será la lectura original. Un manuscrito hebreo ofrece la lectura: אויליהם. G[mss] y S: ἀντελάβετο αὐτῶν. Pero por el paralelismo deducimos que tenía que tratarse de «enfermos» (חולים) o mejor: אמְלָלִים («personas que desfallecían»).

f TM: «Y los hizo escapar de sus fosas (?)». Con G, S y san Jeróni- 20
mo debemos suplir aquí, en primer lugar, el sufijo de tercera persona de plural: וימַלטם. Y, en segundo lugar, tenemos un problema con la construcción משחיתותם (de שחית, Lam 4,20?), que muy probablemente se formó por una solución equivocada; debemos leer מִשַּׁחַת חַיָּתָם («de la fosa su vida») o, mejor todavía, מִשַּׁחַת תָּמִים.

g Cf. la nota textual c. 21

25 **h** No hay motivo alguno para corregir ויעמד en el TM. Literalmente: «él hizo entrar», «él ordenó» (como se hace con un sirviente o con un mensajero), cf. Sal 104,4a.

29 **i** TM: «sus olas» debe separarse seguramente, leyéndose entonces: גַּלֵּי הַיָּם.

31 **j** Cf. la nota textual **c**.

40 **k** La trasposición de los v. 39.40 es absolutamente necesaria, dado el contexto; restaura un texto que, de otra manera, no tendría sentido.

43 **l** No es absolutamente necesario atenerse a la lectura que propone S (ויתבונן) o aceptar la lectura (muchas veces propuesta) תתבוננו.

Forma

En el Sal 107 el metro predominante es 3 + 3: v. 1.2.4.5.7-12.14-18.20-22.27.29-34.36.38-42. Es notable el hecho de que el versículo «y entonces clamaron a Yahvé en su tribulación; él los salvó de sus angustias» aparece siempre en el metro 4 + 3 (v. 6.13.19.28). Pero el metro 4 + 3 se encuentra también en los v. 23.24.26.37.43. El v. 35 debe leerse en el metro 3 + 4. Y los v. 3.25 son trimembres (2 + 2 + 2).

El Sal 107 se divide primeramente en dos secciones principales, que pertenecen a géneros literarios distintos. En los v. 1-32 tenemos una liturgia para una fiesta de acción de gracias; sobre ella se ofrecerán más detalles en el «Marco». En los v. 33-43 tenemos un himno. B. Duhm tiene razón, seguramente, cuando interpreta los v. 33-43 como un «poema complementario». Se trata probablemente de una ampliación secundaria de la liturgia original para una fiesta de acción de gracias. Pero, antes de dilucidar la situación cultual de la liturgia para la fiesta de acción de gracias, habrá que analizar más detalladamente la estructura formal del salmo. El imperativo que hallamos en el v. 1 es una indicación que nos permitirá comprender el conjunto. «La estructura básica del Sal 107 debe entenderse como un desarrollo y elaboración de la exhortación nominativa que se hace en el himno imperativo...» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 73). Cf. también Introducción § 6, 1, Iα. Crüsemann afirma que el *Sitz im Leben* de todo el salmo es «una fiesta masiva de acción de gracias», y comenta: «Con ese ingente desarrollo del elemento de la mención nominal que se hace de las personas a quienes se exhorta, se explica seguramente que —desviándose del caso normal— el verbo, que siempre se halla en cabeza, con excepción

del v 1 (que es una especie de título), figure siempre detras de los grupos mencionados y que, además, no tenga carácter imperativo sino yusivo (v 8 15 21s 31s) Tan sólo en dos estrofas la exhortación va seguida por una complementación con כי introductorio (v 9 16), la cual en ambos casos, y en consonancia con la forma básica (verbo en perfecto —y Yahvé como sujeto—), contiene el acto salvífico concreto que se relaciona con las personas antes interpeladas» (Crusemann, 73)

Sobre la estructura hay que afirmar lo siguiente los v 1-32 se hallan claramente estructurados v 1-3, introducción, luego, los que estan obligados a dar gracias son enumerados en cuatro grupos v 4-9, los que andaban extraviados por el desierto y llegaron a su destino, v 10-16, los cautivos que fueron liberados, v 17-22, los enfermos que fueron curados, v 23-32, los navegantes que fueron salvados del naufragio Todos estos grupos se sintetizan bajo el concepto de «los redimidos de Yahvé» (גאולי יהוה, v 2)

En los manuscritos hebreos que registran todo con precision, hallamos delante de los v 21-26 y del v 40 un signo que se parece a un *nun* invertido ¿Que significa ese signo? Se penso que denotaba una «dislocacion del versiculo correspondiente, que se habia desplazado de su situacion original» (F Delitzsch) Esta explicacion podria ser acertada en lo que respecta al v 40, pero dificilmente lo será en relacion con los v 23 28 En esos puntos ¿penetraron adiciones en el texto (K Albrecht, ZAW 39 [1921] 168)? H Gunkel cree poder afirmar «Realmente, algunos de esos versiculos llaman la atencion por su estilo frivolo, que se aparta de la seriedad de lo restante» ¿Sera acertado este dictamen? Dificilmente se podra explicar lo que significa ese signo Pero, eso si, habria que señalar que en los v 23ss el metro varia de manera particularmente llamativa y se aparta de las categorias determinantes

Marco

En la investigacion de la crítica de las formas, los cánticos de accion de gracias se hallan claramente definidos como genero literario (cf H Gunkel-J Begrich, *EinlPs* § 7 y § 8, IV, cf Introducción § 6, 2, Iγ) En el Sal 107 encontramos una «liturgia para una fiesta de accion de gracias», en la que se exhorta a determinados grupos de participantes en el culto, obligados a dar gracias, a que cumplan sus votos y ofrezcan a Yahvé una תודה (v 22) Indudablemente, esa liturgia no tiene nada que ver con un cantico de accion de gracias, tal como se practicaba en

Israel. Lo que hay que indagar, más bien, es la relación en que se hallaba la liturgia para una fiesta de acción de gracias con los cánticos individuales de acción de gracias.

H. Gunkel pensaba que en los días de fiesta, por ejemplo en la gran fiesta de otoño, habría resultado imposible ofrecer sacrificios individuales por las numerosas personas que querían efectuar una acción de gracias; ni el tiempo ni el lugar bastarían para ello. «Por este motivo, los sacerdotes organizaban para todas estas personas una fiesta común en la que se ofrecía por todas ellas, al mismo tiempo, un sacrificio de acción de gracias, algo así como los bautizos o los funerales colectivos que se celebran en nuestras grandes ciudades». Si esta explicación es acertada, entonces la liturgia para una fiesta de acción de gracias sería un recurso de emergencia, un culto organizado globalmente, en el que se reunía en grupos a los orantes y cantores individuales. Por tanto, la voz del individuo se vería como inmersa en aquel culto sumario de carácter colectivo.

Ahora bien, ¿esta interpretación se ajusta a lo que realmente quieren decirnos los enunciados? Porque todo el salmo está lleno de invitaciones y exhortaciones. Lo que se propone es servir de introducción a una celebración cultual. Las personas obligadas a efectuar una acción de gracias deben ofrecer entonces la תודה y proclamar con clamores de júbilo las obras de Yahvé: v. 22. Deben narrar en la asamblea del pueblo y en el consejo de los ancianos las maravillas de Dios (v. 32). Estas afirmaciones indican, sin lugar a dudas, cuál es el *Sitz im Leben* del cántico de acción de gracias (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 7). Por tanto, se ajustará más a la realidad de las cosas considerar la liturgia para una fiesta de acción de gracias, según aparece en el Sal 107, como el acto de introducción cultual para las numerosas acciones de gracias de personas particulares. Podemos imaginarnos, según eso, que un acto litúrgico general servía de introducción al momento en que los diversos orantes particulares presentaban su sacrificio de acción de gracias. El principal sacerdote oficiante iba invitando a los distintos grupos a ofrecer el sacrificio de acción de gracias. Cf. S. Sauneron, *Les fêtes religieuses d'Esna* (1962) 134. La situación está indicada claramente. La exhortación sacerdotal recuerda las obligaciones de cumplir los votos y va designando claramente las situaciones que requieren ahora la presentación de una תודה. El Sal 107, en cuanto liturgia, contiene un rito de iniciación, una תודה sacerdotal aplicada a los que van a dar gracias.

El salmo podría ser muy antiguo. El v. 3, que hace referencia a la diáspora, da la impresión de ser una amplificación posterior del introito (R. Kittel). También el himno que aparece en los v.

33-43 se añadió más tarde al Sal 107, pero —eso sí— como «poema complementario» (B. Duhm) se ajusta muy bien al tenor literal del material anterior (a propósito de עיר מושב [«ciudad habitada»], en el v. 36b, cf. también los v. 4.7). Cabría preguntarse si el v. 2 constituye también una amplificación posterior. Entonces «los redimidos de Yahvé» (גאולי יהוה) son, en el sentido de Is 62,12, los que han sido salvados del destierro y participan ahora como grupo especial en la liturgia para la fiesta de acción de gracias. A pesar de todo, no debe descartarse que la totalidad del salmo sea una composición literaria que halló su forma definitiva después del destierro, pero que ofrece una perspectiva de tradiciones (cultuales) más antiguas.

Comentario

El v. 1 es una exhortación a la תודה, como las que en el Salterio 1-3
se escuchan también en Sal 106,1; 118,1; 136,1. Esta exhortación se dirige unas veces a la comunidad congregada para el culto, a la que se anima a entonar un cántico de alabanza, y otras veces (como en el Sal 107), se dirige a grupos de diversos orantes particulares que están obligados a alabar a Dios con acción de gracias.

En el v. 2, גאולי יהוה podría referirse a los grupos de personas, enumeradas a continuación, que fueron salvadas por la clemencia divina. Ahora bien, parece que el v. 2 es secundario y que aplica la liturgia original para la fiesta de acción de gracias (v. 1.4-32) a la situación de los que fueron liberados del destierro (cf. Is 62,12). En favor de esta hipótesis habla el v. 3, que —inmediatamente después— alude claramente a la situación de diáspora posterior al destierro.

La transición del v. 1 al v. 2 no carece tampoco de problemas. La exhortación introducida por יאמרו (aquí, «hablen») difiere del llamamiento litúrgico introducido por יאמר־נא o יאמרו־נא («diga» o «digan», cf. Sal 118,2-4). En Sal 118,2ss; 35,27; 40,17 el contenido de la frase introducida por «digan..» o «diga...» es un enunciado hímnico. En el Sal 118,2-4, de la exhortación a la acción de gracias efectuada en el v. 1, se repite únicamente —de manera muy significativa— la frase final כי לעולם חסדו («¡sí, para siempre dura su bondad!»). Y a las personas que efectuaban la alabanza ¿¡cómo se les iba a sugerir la *exhortación*... הודו ליהוה («dad gracias a Yahvé») como *contenido* de su alabanza!? Ahora bien, en el Sal 107 los גאולי יהוה deben repetir el contenido del v. 1 (incluyendo lo de הודו ליהוה). Eso es insólito. Podemos afirmar, por tanto: la fórmula hímnico-litúrgica de introducción יאמר־נא o

יאמרו־נא, en Sal 107,1, se convirtió en una fórmula de recepción, con la que alguien intervino más tarde en el salmo Ahora bien, sobre la estructura del conjunto, cf F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 73

4-9 En los v 4-9 se interpela ahora, según el esquema casuístico del salmo, al primer grupo de los que están obligados a dar gracias Los que caminaban por el desierto o eran guías de caravanas se encontraban en grave peligro En medio del yermo, podían perder la orientacion y desfallecer tristemente (v 5) Si en su tribulación clamaron a Yahve (v 6, cf Sal 18,7) y él los salvo y los condujo por senderos rectos hacia lugares habitados, entonces los que habían sido salvados por la clemencia divina debian dar gracias ahora a Yahvé por su bondad (cf v 1 22 32) El concepto de חסד («bondad») tiene en el Sal 107 contornos especialmente nítidos Se piensa en la bondadosa solidaridad con la que Yahve escucha el clamor de los suyos y presta ayuda con una intervencion milagrosa Cf N Glueck, *Das Wort* חסד *im alttestamentlichen Sprachgebrauch* (1927), y también H J Stoebe, *Die Bedeutung des Wortes* חסד *im Alten Testament* VT 2 (1952) 244-254 Cf tambien DTMAT I, 832ss Sobre נפש en el v 9 como el órgano para tomar alimento, cf H W Wolff, *Antropologia del antiguo testamento* (Salamanca 1974) 27

En lo que respecta a la recepcion del salmo por el circulo de la comunidad de epoca posterior al destierro, es obvio que la peregrinacion por el desierto, en los v 4ss, podia aplicarse al viaje de los que regresaban de Mesopotamia a la patria, sobre todo porque, en la vision profetica el «segundo exodo», el viaje a traves del desierto de Siria y Arabia desempeñaba un papel muy importante Is 42,10ss, 49,10ss, 51,9ss

10-16 El segundo grupo de los obligados a dar gracias y que eran exhortados a hacerlo (por boca de los sacerdotes) se componía de cautivos que habian sido liberados de su profundisima tribulación (v 10-16) Aquí surge ante todo la importante cuestion sobre la practica que debe presuponerse en todo ello En el antiguo testamento se menciona varias veces una institución al servicio del «encarcelamiento» משמר (arresto, Lev 24,12, Num 15,34), בית־משמרת (prisión, 2 Sam 20,3), בית האסירים (casa de prisioneros, Jue 16,21 25) Pero en la mayoria de los casos no se trata de una casa (בית), sino de una cisterna (בור אין־מים, Jer 38,6, Zac 9,11), a cuyo fondo embarrado se hacía descender al prisionero El que habia desafiado obstinadamente (v 11) los manda-

mientos de Dios o el consejo del «Altísimo» (sobre עליון, cf Introducción § 10, 1), era encarcelado Y por el antiguo testamento sabemos que ese encarcelamiento podía tener triple significado 1 A un trasgresor se le mantenía encarcelado hasta que una sentencia divina hiciera ver claramente qué es lo que había que hacer con el malhechor Lev 24,12 ויניחהו במשמר לפרש להם על־פי יהוה («lo retuvieron en custodia hasta decidir el caso por sentencia de Yahve») En Num 15,34 se refiere que un profanador del sabado fue encarcelado כי לא פרש מה־יעשה לו («porque no estaba determinado lo que había que hacer con él») 2 Se mantenía encarceladas a personas que habían sido condenadas a muerte (2 Sam 20,3) 3 El cautiverio significaba una increíble humillacion y degradación (Job 36,9, aquí se hace sentir su delito a los que «han sido arrogantes») El lodo de la cisterna se experimentaba ya como anticipo del שאול (sheol) Hasta aquí, en primer lugar, las relaciones que vienen al caso

Por Sal 107,10ss se ve que los prisioneros estaban sumidos en oscuridad (sobre צלמות, cf el comentario a Sal 23,4) Se acurrucaban entre basura y hierros (en cadenas, v 14, y detras de puertas de hierro, v 16, cf G Dalman, *AuS* VII, 68, 71) Su corazón se sentia agobiado por los tormentos, porque habían caído en un profundo abismo de muerte y estaban «perdidos sin salvación» (v 12) Pero si clamaron a Yahve y experimentaron el milagro de su liberacion, los ahora salvados tenian que comparecer ante Yahvé para darle gracias

También aqui hay que entender bien como recibio el salmo la comunidad de los tiempos que siguieron al destierro La liberacion del cautiverio podia aplicarse a la salida y liberacion del destierro babilonico (cf Is 42,7, 45,13, 49,9) El v 16 es probablemente una metáfora habitual (cf Is 45,2)

En los v 17-22 se dirige la exhortación a los que forman el tercer grupo Son los enfermos que fueron curados y salvados Es indisoluble la conexión entre la culpa y la enfermedad, tal como aparece en el v 17 (cf Sal 32,1ss, 38,3ss, 39,9 12 y *passim*, G von Rad, *TeolAT* I, 346) En la enfermedad, la culpa se manifiesta a un mismo tiempo como la ruina mortal de quien desfallece y como efecto de la colera de Dios En el v 18 se describe la repugnancia que el enfermo siente ante cualquier alimento una señal de que se va extinguiendo el vigor de su vida El enfermo muy grave se encuentra «a las puertas de la muerte» (cf Sal 9,14), se halla en la «esfera de la muerte» (cf Chr Barth, *Die Errettung vom Tode*, 78) El enfermo, en medio de su angustia, clamó a Yahvé, y fue curado y salvado por la palabra a él envia- 17-22

da (v. 19s; Sab 16,12). Aquí aparece una concepción muy interesante. El enfermo no es capaz de participar en el culto. Clama a Yahvé «desde la lejanía», y aguarda a que le llegue la palabra que ha de sanarle (cf. Sal 130,5). Esa palabra (se piensa, seguramente, en el oráculo de salvación) se representa como un mensajero enviado por Yahvé (sobre שלח דבר, cf. Is 55,11; Sal 147,15; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAW Beih 64 [1934] 135, 155). La «fosa» es una imagen de la esfera de la muerte, de la que es salvado el enfermo.

Pues bien, el que haya experimentado semejante ayuda de Yahvé, tiene que dar gracias a Yahvé; debe ofrecer la תודה y proclamar ante todos con un cántico de acción de gracias las obras salvíficas de Yahvé (v. 22, cf. v. 32; Sal 22,23ss; 50,14). En la תודה se ofrece un «sacrificio con banquete ritual» (זבח), que establece *communio* entre los participantes en el banquete y el *deus praesens* (cf. L. Köhler, *TheolAT*³, 173). La invitación que se formula en el v. 22 se refiere claramente a un acto individual; no puede quedar absorbida por un culto en masa (en contra de lo que piensa H. Gunkel).

23-32 El cuarto grupo de los que están obligados a dar gracias se halla integrado por los navegantes que escaparon con vida del naufragio de la nave. Son comerciantes que —partiendo probablemente de puertos fenicios— viajaban por mar y estuvieron expuestos a grandes peligros. En los v. 24ss las descripciones se hacen notablemente detalladas. En el viaje por mar, los navegantes experimentan momentos de la lucha de Yahvé con el caos. Contemplan las obras de Yahvé (v. 24). El violento mar obedece las órdenes de Yahvé. El viento es enviado como un mensajero (Sal 104,4) y azota las olas. En los v. 26.27 se describe muy intuitivamente cómo la nave es juguete de las olas y es arrojada de un lado para otro. «Toda su sabiduría había desaparecido» (v. 27). Si en tal angustia se elevó a Yahvé una voz pidiendo socorro, entonces los abandonados a merced de la muerte experimentaron la intervención de Dios, que apaciguó el viento y las olas (v. 29; cf. Sal 89,10; Mt 8,26).

Para comprender el texto del v. 30 (cf. la crítica textual), R. Borger nos abrió nuevas perspectivas sacando a la luz textos ugaríticos. La traducción «puerto», avalada hasta ahora únicamente por la versión de los Setenta, y que no podía confirmarse etimológicamente, ha quedado ahora asegurada por fuentes ugaríticas. Cf. R. Borger, *Hebräisch* MḤWZ *(Psalm 107,30)*, Ugarit-Forschungen I (1969) 1-3.

Los salvados deben ahora dar gracias a Yahvé por su bondad (v. 31). Su relato del motivo de acción de gracias debe escuchar-

se en la «asamblea del pueblo» (v. 32; cf. Sal 22,23). El «consejo de ancianos», que se menciona en relación con esto, se hallaba integrado probablemente por representantes de las tribus y de los clanes que participaban en el culto.

El «poema complementario», en los v. 33-43, tiene claros 33-43
caracteres hímnicos. No sólo la tendencia de la totalidad de los enunciados, sino también los detalles muestran estrecha relación con la predicación del Deuteroisaías (Is 40-55).

Yahvé tiene poder ilimitado sobre la tierra cultivada y sobre el desierto. El es capaz de convertir en yermo la tierra de abundantes aguas (v. 33s; cf. Is 50,2), y también de convertir un terreno árido en fértiles oasis (v. 35ss; cf. Is 41,18; 43,19). El Señor de la tierra entera regala graciosamente morada (v. 36s) y bendición en zonas fértiles; es capaz de humillar a los nobles. El poderío sobre la tierra es, al mismo tiempo, dominio soberano sobre los hombres. Este gobierno justo de Yahvé, que cambia todos los destinos, es motivo de gozo para los piadosos (v. 42).

En los v. 33-42 se refleja claramente la situación de la comunidad en los tiempos que siguieron al destierro. Las obras de Dios, enumeradas en el himno, y que obligan a la comunidad a dar gracias, tienen por objeto al pueblo de Dios, que padece las crisis inauditas de una justa distribución de la tierra, y que aguarda la intervención milagrosa de Yahvé.

El Sal 107 termina con una sentencia sapiencial que pertenece a los v. 33-42 y que exhorta encarecidamente a tomar muy en serio las «bondades de Yahvé» (חסדי יהוה). A propósito del v. 40, cf. el texto paralelo en Job 12,21s; en lo que respecta al v. 42, es notable su semejanza con Job 22,19; 5,16.

Finalidad

Si nos preguntamos ahora cuál es el contenido esencial del mensaje del salmo, habrá que fijarse en dos niveles. En primer lugar, habrá que considerar las conexiones más antiguas, que aparecen en los v. 1.4-32. Si nos fijamos en esa introducción litúrgica a los sacrificios de acción de gracias presentados por personas que habían sido salvadas de una gran tribulación, hablaremos del desarrollo, bien diferenciado, de aquella exhortación: «¡Ofrece a Yahvé acción de gracias y paga al Altísimo tus votos!» (Sal 50,14). Las instrucciones (que dan los sacerdotes) se van dirigiendo a los distintos grupos de personas obligadas a dar gracias, y las exhortan a hacerlo. En esa exhortación litúrgica

reconocemos la variadísima acción salvífica de Yahvé, que actúa en la comunidad entera y en cada uno de sus miembros y los abarca a todos ellos. Hasta en las esferas más lejanas, el Dios de Israel demuestra ser el auxiliador de los suyos. Escucha el clamor de angustia de los que se ven amenazados por la muerte. Interviene. Y una «nube de testigos» acude con ocasión de las grandes fiestas de Israel, para ensalzar la «bondad» (חסד) de Yahvé y narrar sus milagros.

Si el nivel más antiguo se halla tan intensamente orientado hacia la comunidad congregada para el culto, no tiene nada de extraño que en los tiempos que siguieron al destierro se impusiera una interpretación «eclesiológica» de la liturgia para una fiesta de acción de gracias (v. 2.3.33-43). La exhortación, que antes iba dirigida a los diversos grupos de personas obligadas a dar gracias, se extiende ahora al pueblo de los que habían regresado del destierro, un pueblo obligado por este favor divino a la acción de gracias y a la alabanza. El חסד de Yahvé se experimentó (en el sentido del Deuteroisaías) como חסדי יהוה, como las «bondades de Yahvé» para con el pueblo liberado (v. 43). Se sintió como el ejercicio soberano de la actividad creadora y salvífica de Yahvé, que había producido un cambio radical en las cosas y dado origen a un nuevo comienzo.

Salmo 108*

«MI CORAZON ESTA CONSOLADO, OH YAHVE»

Bibliografía S Mowinckel, *Psalmenstudien* III *Kultprophetie und kultprophetische Psalmen* (1923) 64ss, J Becker, *Israel deutet seine Psalmen*, Stuttgarter Bibel Studien 18 (1966) 65ss, C R North, אעלזה אחלקה שכם VT 17 (1967) 242-243, J Jeremias, *Kultprophetie und Gerichtsverkundigung in der spaten Konigszeit Israels*, WMANT 35 (1970)

1 Un cántico. Un salmo de David[a].
2 ¡Mi corazón está consolado, oh 'Yahvé'[b],
'mi corazón está consolado'[c]!
Cantaré y tañeré.
¡'Despierta'[d], gloria mía!
3 ¡Despierta, lira y arpa!
¡Despertaré a la aurora!
4 Te daré gracias, ¡oh Yahvé[e]!, delante de los pueblos
y[f] tañeré para ti delante de las naciones.
5 ¡Porque grande es 'hasta el cielo'[g] tu bondad,
tu fidelidad (llega) hasta las nubes!
6 ¡Exaltado seas sobre el cielo, oh 'Yahvé'[h]!
¡Y[i] sobre todo el mundo aparezca tu gloria!
7 ¡Para que sean salvados tus amados,
ayuda con tu diestra! ¡escúchanos[j]!
8 'Yahvé'[k] ha hablado en su santuario:
«¡Triunfaré[l], dividiré a Siquén,
repartiré el valle de Sucot!
9 ¡A mí me pertenece Galaad, a mí[m] Manasés!
¡Efraín es el yelmo de mi cabeza,
Judá es mi cetro!
10 ¡El 'mar'[n] de Moab es la jofaina en que me lavo!
¡Sobre Edom arrojo mi zapato!
¡Sobre el país de los filisteos gritaré con júbilo[n]!».

* Cf Para el comentario a los v 2-6, cf Sal 57 8-12, y para el comentario a los v 7 14, cf Sal 60,7 14

11 ¿Quién me conducirá a la ciudad fortificada,
quién ‘me escoltará’[o] hasta Edom?
12 ¡Oh ‘Yahvé’[p]! ¿No nos has rechazado
y no te retiraste “”[q] con nuestros ejércitos?
13 ¡Concédenos salvación del enemigo,
porque vana es la ayuda de los hombres!
14 Con Dios realizaremos proezas;
él hollará a nuestros opresores.

1 **a** Unos pocos manuscritos leen לְאָסָף.

2 **b** En el fragmento (v. 2-6 = Sal 57,8-12) tomado del Salterio revisado elohísticamente (Sal 57) hay que leer יהוה en vez de אלהים.

c Análogamente a como se hizo en Sal 57,8, hay que suplir aquí también נָכוֹן לבי.

d TM: אַף־כבודי. Pero conviene atenerse al texto de Sal 57,9: עוּרָה כבודי.

4 **e** Sal 57,10: אֲדֹנָי.

f Sal 57,10b: אזמרך.

5 **g** A tenor del Sal 57,11 hay que preferir: עַד־.

6 **h** *Cf.* la nota **b**.

i Sal 57,12 no tiene cópula.

7 **j** Acerca de los v. 7-14, cf. Sal 60,7-14; *Ketib*: ועננו; *Qeré*: וַעֲנֵנִי.

8 **k** Cf. la nota **b**; también el Sal 60 forma parte de la revisión elohísta del Salterio.

l Cf. la nota textual **h** sobre el Sal 60.

9 **m** Cf. Sal 60,9: ולי.

10 **n** Cf. la nota textual **i** sobre el Sal 60.

ñ Aquí el Sal 108 ofrece un texto más claro que el Sal 60.

11 **o** Cf. la nota textual **k** sobre el Sal 60.

p Cf. la nota textual **b** y **k**.

q Cf. la nota textual **m** sobre el Sal 60.

Forma

En lo que respecta a la forma del Sal 108, esta combinación de dos fragmentos de salmos distintos (Sal 57,8-12; Sal 60,7-14) nos ofrece el siguiente cuadro estructural: v. 1, título; v. 2-6, cántico de oración de un individuo (cf. Introducción § 6, 2); v. 7, cántico de oración de la comunidad; v. 8-10, oráculo de salva-

ción; v. 11-14, cántico de oración. Sobre los detalles, cf. los respectivos comentarios a los Sal 57 y 60.

Marco

Es difícil comprender qué significación habrá tenido la combinación que se hace en el Sal 108 de dos fragmentos enteramente distintos. H. Schmidt caracteriza con acierto la situación en que se encuentra el comentarista: «No sabemos si la combinación se hizo con criterios puramente extrínsecos y aleatorios o si tuvo una determinada finalidad litúrgica». Por tanto, resulta también difícil, por no decir imposible, dilucidar cuál es la tendencia de los enunciados de la nueva composición sálmica. Seguramente, los Sal 57 y 60 son más antiguos que el Sal 108, porque en este último se toma אלהים de la parte del Salterio revisada elohísticamente. Ahora bien, ¿por qué el autor escogió precisamente esos dos fragmentos que configuran ahora el Sal 108? El oráculo de salvación que aparece en los v. 8-10 ¿será el verdadero centro del salmo? ¿se habrá engastado en un nuevo marco un viejo elemento de la teología judía de la salvación? Si ya en el Sal 60 apenas resultaba posible comprender de algún modo las conexiones históricas, ¡cuánto más difícil será esta tarea en un fragmento utilizado secundariamente! S. Mowinckel emprendió una vez el intento de fijar como fecha de la composición del Sal 60 los tiempos de David, y de la refundición y reelaboración del Sal 108 los tiempos de Jorán (*PsStud* III, 71ss). Pero esta explicación deja muchas preguntas sin contestar.

No será necesario repetir aquí el comentario de los distintos versículos.

SUPLICA PIDIENDO SALVARSE DE LA MALDICION DE LOS ENEMIGOS

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928) 40ss; H. L. Creager, *Note on Psalm 109*: JNES 6 (1947) 121-123; E. J. Kissane, *The Interpretation of Psalm 109 (108)*: The Irish Theological Quarterly 18 (1951) 1-8; F. Baumgärtel, *Der 109. Psalm in der Verkündigung*: Monatsschrift f. Pastoraltheologie 42 (1953) 244-253; M. Z. Kaddari, חלל = *'Bore', 'Pierce'? Note on Psalm 109,22*: VT 13 (1963) 486-489; P. Hugger, *'Das sei meiner Ankläger Lohn...'? Zur Deutung von Psalm 109,20*: Bibel und Leben 14 (1973) 105-112.

1 Para el director del coro. De David. Un salmo.
¡Oh Dios a quien alabo, no calles,
2 porque una boca llena de 'maldad'[a] ''[b] han abierto[c] contra mí!
Hablaban conmigo con lengua engañosa,
3 con palabras llenas de odio me rodearon;
luchan contra mí sin causa.
4 En pago de mi amor me acusan,
aunque 'mi oración era por ellos'[d].
5 Me devolvían mal por bien
y odio por mi amor[e]:
6 «¡Nómbrese un 'malvado'[f] contra él,
póngase un acusador a su derecha!
7 ¡Salga del juicio como malhechor,
conviértasele su oración en culpa!
8 ¡Sean pocos sus días,
que otro tome su cargo;
9 que sus hijos se queden huérfanos,
su mujer, viuda!
10 ¡Vaguen errantes sus hijos y mendiguen,
'expulsados'[g] de sus ruinas!

11 ¡Que el usurero se apodere[h] de todos sus bienes,
y extraños arrebaten sus ganancias!
12 ¡Nunca encuentre a nadie que le muestre bondad,
que ninguna persona compasiva se apiade de los huérfanos;
13 sean exterminados sus descendientes,
bórrese (ya) su nombre[i] en la siguiente generación!
14 ¡Sea recordada la culpa de sus padres °°[j],
y no se borre jamás el pecado de su madre!
15 ¡Estén siempre presentes delante de Yahvé,
para que él arranque de la tierra su memoria!
16 Porque él no pensó en mostrar bondad,
sino que persiguió a un desgraciado y pobre,
a un destrozado en el corazón 'hasta la muerte'[k].
17 Amó la maldición: 'caiga'[l] (ahora) sobre él;
no le gustó bendecir:
¡'quede (ahora) lejos de él' la bendición[m]!
18 Se vistió de maldición como si fuera su manto:
¡que 'ésta penetre'[n] como agua en su interior
y como aceite en sus huesos!
19 ¡Sea para él como un vestido que lo cubra,
y como un cinto con el que siempre se ciña!».
20 Así obran mis acusadores °°[ñ]
y los que hablan cosas malas contra mí.
21 ¡Pero tú, oh Yahvé, Señor mío,
ocúpate de mí por amor de tu nombre!
¡'Según la bondad'[o] de tu gracia, sálvame,
22 porque soy desgraciado y pobre,
y mi corazón 'está convulso'[p] dentro de mí!
23 Me voy como una sombra que se desvanece,
termino como una langosta.
24 Mis rodillas vacilan por el ayuno,
y mi carne se encoge, sin grasa.
25 Sí, he llegado a ser escarnio para ellos,
me miran, menean su cabeza.
26 ¡Ayúdame, Yahvé, Dios mío,
sálvame conforme a tu bondad!
27 ¡Y hazles saber que fue tu mano,
que tú lo hiciste, oh Yahvé!
28 ¡Maldigan ellos, pero tú bendice!
¡'Sean avergonzados mis adversarios'[q], pero gócese tu siervo!
29 Vístanse de oprobio mis acusadores,
y cúbranse con su ignominia como con un manto.

30 **Con mi boca daré abundantes gracias a Yahvé**
y le alabaré entre la multitud[r].
31 **Porque él está a la diestra del pobre,**
para salvarle de los que juzgan su vida.

a TM: «Porque... la boca del impío y la boca del engaño». En vez 2
de רָשָׁע, es preferible leer רֶשַׁע.

b ופי־מרמה da la impresión de ser una complementación del texto. El verso no se entiende métricamente. Por tanto, habrá que eliminar seguramente tales palabras.

c G, S y san Jerónimo: נִפְתְּחוּ, pero será conveniente seguir al TM.

d TM: «Pero yo (soy) oración». El texto se halla corrompido. G: 4
ἐγὼ δὲ προσευχόμην. Así que a veces se propone la corrección אתפַּלָּל: «Pero yo oro». Ahora bien, si se corrige en este sentido, sería preferible decidirse por la lección וַאני תפלָּתי־לך, con arreglo a Sal 69,14. Sin embargo, dado el contexto, sería más acertada y mejor una corrección que se atuviera inmediatamente al sentido de lo que se dice en el v. 4a: וַאני תפלָּתי לָהם. S sugiere tal reconstrucción del texto.

e Según S, sencillamente אַהֲבָה. 5

f Como en el v. 2, lo mejor será aquí la puntuación vocálica רֶשַׁע. 6
Sobre el sentido, cf. *infra*, «Comentario».

g TM: «y busquen» no tiene demasiado sentido, dado el contexto. 10
Ni lo tiene tampoco, aunque se lea el *pual*: «sean requeridos». Hubo probablemente un error de copista: ג – ד: יגֹרשו (en el texto de G se lee: ἐκβληθήσονται).

h TM literalmente: «poner serpientes», «vivir entre serpientes»; el 11
verbo puede traducirse en sentido figurado.

i Literalmente: «En otra generación sea borrado su nombre». 13

j אל־יהוה, por ser probablemente una adición, debe suprimirse 14
(cf. S).

k TM: למותת («para asesinar»); es una lectura que difícilmente será 16
la correcta al final del versículo; es preferible leer לָמוּת (cf. S y Jn 4,9).

l TM: «y ésta cayó». Siguiendo a G (καὶ ἥξει αὐτῷ), será preferible 17
leer: ותבֹאהו.

m TM: «y ésta quedó lejos». Siguiendo a G (καὶ μακρυνθήσεται ἀπ' αὐτοῦ), léase ותרחַק.

n TM: «y ella entró». Para ajustarse al sentido, léase aquí también: 18
ותָבא.

ñ Como אל־יהוה en el v. 14, también מאת יהוה en el v. 20 es 20
probablemente una adición explicativa. Sobre la crítica textual, cf. P. Hugger, '*Das sei meiner Ankläger Lohn...'? Zur Deutung von Ps 109,20*: Bibel

und Leben 14 (1973) 105-112. Allí puede verse también un debate sobre las ideas presentadas hasta ahora acerca de este texto.

21 **o** TM: «Porque buena es tu misericordia, ¡sálvame!». S sugiere la corrección: כטוב.

22 **p** TM: «Está traspasado»; esta forma sería posible. Pero, a tenor de G y de S, será preferible introducir una corrección y leer: חולל (de חיל).

28 **q** TM: «Si se levantan, serán avergonzados». G: οἱ ἐπανιστανόμενοί μοι αἰσχυνθήτωσαν. A esta traducción le correspondería una corrección con el siguiente texto consonántico y que quedase ajustada así al paralelismo: וקָמַי יבשו.

30 **r** T: חֲכָמִים con la tendencia a entender el v. 30 como una máxima sapiencial.

Forma

El metro del Sal 109 es irregular. Tan sólo algunas veces predomina el metro 3 + 3. Los v. 1-5, con arreglo al título cultual y técnico, deben leerse de la siguiente manera: 3 + 3, 4 + 3 + 3, 3 + 3, 4 + 3. En cuanto al resto, la siguiente síntesis nos informará: 3 + 3 en los v. 6-8.12-15.19.20.24.27.29.31; 4 + 3 en los v. 10.11.25.30; 3 + 4 en el v. 21, y 4 + 4 en el v. 28. La versificación 3 + 2 la tienen los v. 9.23.26. Además, se observan versos trimembres: 3 + 3 + 3 en los v. 16.18.22; 3 + 3 + 2 en el v. 17. Las correcciones efectuadas por razones métricas no son capaces de aclarar ni siquiera en algunas fases este agitado cuadro.

La cuestión acerca de la categoría a la que debe asignarse el Sal 105, podrá responderse primeramente teniendo en cuenta los v. 1b-5.21ss. Si nos fijamos en esos fragmentos, veremos que se trata del cántico de oración de un individuo. Cf. Introducción § 6, 2. Ahora bien, ese cántico de oración tiende hacia la acción de gracias y la alabanza. Tanto la interpelación אלהי תהלתי, en el v. 1b, como la conclusión (v. 30s) nos indican esta interrelación. No obstante, la sección central del salmo aparece como una maldición muy prolija en palabras. Ese elemento central marca tan intensamente el carácter de todo el cántico, que muy bien pudo decirse que el Sal 109 era un «salmo imprecatorio» (H. Gunkel). Sabemos también por otros salmos que la maldición puede expresarse de forma muy prolija y extensa (cf. Sal 58,7ss; 69,23ss; 83,10ss).

Pero surge entonces un problema importante, que resulta decisivo para la interpretación del salmo. ¿Cómo habrá que inter-

pretar esa sección central? ¿se trata de una maldición de aquel orante que habla también en los v. 1b-5.21ss? ¿o el salmista cita las maldiciones de sus enemigos para informar de ellas a Yahvé? Después que durante bastante tiempo, con gran unanimidad, se consideraron los v. 6-20 como una maldición pronunciada por el orante en su lamentación, H. Schmidt sostuvo la idea de que los v. 6-19 son una «cita de las palabras que los adversarios del orante pronunciaron contra él» (H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten*, 41). Sin embargo, H. Schmidt añade inmediatamente para explicar la interpretación dada por él: «No se trata, ni mucho menos, de disculpar al salmista de las maldiciones expresadas en los versículos que reproducen tales palabras, ni de querer interpretarlas, por tanto, como palabras pronunciadas por sus adversarios. Tal sería, además, un intento completamente inútil, porque —según mi interpretación— el salmista, en el v. 20, se apropia las palabras de sus enemigos cuando dice: 'Sea ésta (a saber, las maldiciones pronunciadas anteriormente) la porción que les corresponda a mis perseguidores'». Para decirlo con otras palabras: en los v. 6-19, el orante —en su lamentación— presenta ante Yahvé las maldiciones de sus enemigos, lo mismo que Ezequías desenrolló en presencia de Dios la carta crítica que le habían enviado (2 Re 19,14ss). Ahora bien, en el v. 20, el orante, que se siente amenazado por las maldiciones, quiere que recaigan sobre sus enemigos esas palabras que se cree tienen efecto mágico.

Ha habido una vehemente oposición contra la explicación dada por H. Schmidt, pero su interpretación del Sal 109 es correcta —aunque el v. 20 deba entenderse de manera diferente—. En favor de la idea de que los v. 6-19 son una cita, hablan las siguientes razones de peso: 1. En los v. 1b-5.21ss, es decir, en las descripciones de las tribulaciones del orante, se habla siempre de los enemigos en plural, mientras que en los v. 6-19 el maldecido es siempre un solo individuo. 2. El v. 20 da por terminada la cita y debe traducirse así: «Tal es el proceder de mis acusadores '' y de los que hablan cosas malas contra mí». A esta traducción hay que añadir dos observaciones: פעלה no sólo puede significar en sentido pasivo «porción» o «suerte», sino también (en sentido activo) «acción», «obra», «proceder» (cf. Sal 17,4; Jer 31,16; 1 Crón 15,7; Sal 28,5); מאת יהוה (cf. la nota textual **o**) es una adición explicativa que ha brindado la ocasión para considerar los v. 6-20 como palabras de maldición pronunciadas por el orante mismo en su lamentación. Esta adición es la fuente de todas las interpretaciones erróneas del salmo. No es reconocida

tampoco por H. Schmidt. 3. ואתה, al comienzo del v. 21, nos permite reconocer claramente que se está produciendo un giro decisivo. Después que el orante ha dado a conocer a Yahvé las maldiciones de los enemigos, se dirige a él y le dice: «Pero tú...» 4. En el v. 28 se hace referencia expresamente a la maldición pronunciada por los enemigos (יקללו־המה), y se pide a Yahvé que con su bendición contrarreste sus peligrosas maquinaciones. 5. La imprecación contra los enemigos la expresa el orante en el v. 29; tan sólo entonces es cuando pide que sean avergonzados los que le maldicen. 6. Los enemigos han puesto contra el perseguido a un «acusador» (v. 6) para que le inculpe y le juzgue (v. 7.31), pero el salmista —al sentirse amenazado— termina con una actitud claramente opuesta y con la firme certeza: Yahvé está a la diestra del pobre (v. 31a).

Marco

Vamos a considerar ahora la situación en que se halla el orante del Sal 109. Los elementos del cántico de oración en los v. 1b-5.21ss revelan en primer lugar la siguiente situación: el salmista está acusado (v. 4); con mentiras y calumnias quieren buscar su perdición (v. 2.20); los enemigos devuelven mal por bien al acusado (v. 4s); pretenden ser «jueces de su vida» (v. 31). El orante, que se ve amenazado de muerte, y que se siente «desgraciado y pobre», comparece ante Yahvé (v. 22). Con ayunos viene aguantando ese tiempo de acusaciones (v. 24).

Por las maldiciones que sus enemigos fulminan contra él, podemos deducir de qué se acusa y se persigue al orante. Aquí, el término שטן («acusar») empleado en el v. 4 y luego en el v. 6, muestra de nuevo bien a las claras que en los v. 6ss se describen los oscuros propósitos de los acusadores que constituyen una amenaza para el orante (v. 4). Se pretende condenar al salmista como רָשָׁע (v. 7); su oración, en la que él apela a Yahvé pidiendo su intervención (v. 1b-5.21ss), deberá imputársele como un pecado (v. 7); el acusado debe morir (v. 8); sus descendientes y sus bienes deben ser aniquilados (v. 9ss). Ahora bien, en los v. 16ss se dice claramente por qué se ha lanzado una destructora maldición contra el orante del salmo: supuestamente, él persiguió con maldiciones a un desgraciado y pobre (v. 16s). Por eso se fulmina ahora contra él la maldición citada en los v. 6-20. Y en este momento, como «desgraciado y pobre» (v. 22.31), él busca refugio en Yahvé para defenderse de los enemigos que le acosan,

clama con angustia a Dios y lanza imprecaciones contra los acusadores que le calumnian (v. 29). Aparece toda una cadena de reacciones contra las maldiciones y de rechazos de tales maldiciones.

La oración de quien se ve amenazado por la maldición, se pronuncia en el santuario (v. 8). Pero es difícil determinar la época de la composición del salmo. Nada habla en contra de que se compusiera antes del destierro.

Comentario

Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Acerca de לדוד 1a
מזמור, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El orante del salmo invoca a Yahvé como אלהי תהלתי («Dios 1b-5
de mi alabanza»; cf. Dt 10,21; Jer 17,14) y demuestra así su confianza y su firme certeza en que Dios va a ayudarle. El orante se salvará y ensalzará a su Dios con acción de gracias (cf. el comentario de los v. 30s). Con la petición אל־תחרש («¡no calles!»; cf. Sal 28,1; 35,22; 39,13; 83,2), el salmista piensa evidentemente en el «oráculo de salvación», con el que Dios responde por boca del sacerdote en momentos de grave tribulación (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). La situación del orante se explica inmediatamente en la oración causal introducida por כי (v. 2s): los calumniadores lanzan contra él acusaciones que son רשׁע y שקר («maldad» y «mentira»). El orante se halla rodeado por el odio y las acusaciones (cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten*, 40ss). Lo mismo que en la guerra, se encuentra cercado por todas partes (v. 3, cf. el comentario a Sal 3,7). El salmista mostró amor a esos hombres, pero ahora ellos le acusan (v. 4). Sobre שטן, cf. Sal 38,21; 71,13; 109,20.29; Zac 3,1. Evidentemente, el acto de interés caritativo por la suerte de aquellas personas que ahora se presentan como acusadoras, consistió en que el salmista intercedió por ellas. Tal intercesión era, por ejemplo, un requisito necesario cuando un enfermo no podía entrar en el santuario; en tales casos, un amigo entraba en sustitución suya y oraba por él. Esa acción buena se la pagaron con odio y maldad (v. 5). Detrás del v. 5 habrá que pensar en un signo de puntuación consistente en dos puntos, porque ahora se describe la רעה («mal») de los acusadores y perseguidores.

En los v. 6s se refleja el astuto plan de los enemigos (sobre **6-20**
los «enemigos del individuo» cf. Introducción § 10, 4). Dicen a

gritos que la persona a la que atacan ha cometido una acción malvada (רשע): v. 2. Inmediatamente aparece un שטן, un acusador. Se trata de un acto judicial sacro en el que habrá que aclarar mediante un juicio de Dios si una persona es culpable o no, si una persona es רשע o צדיק (cf. el comentario a Sal 1,5). Los perseguidores tienen un solo propósito: pretenden que en el acto judicial sacro quede convicto como רשע el inocente que es acusado por ellos (v. 7a) Quieren que la תפלה (la oración en la que el acusado apela a Yahvé pidiendo su intervención) tenga un resultado funesto para el orante (v. 7b). Propiamente, los v. 6.7 no podemos considerarlos todavía como palabras de maldición, aunque esos versículos irradian violencia funesta y activa y contienen aquel poder mágico que, según la creencia antigua, era inherente a la maldición.

En los v. 8ss se presentan las palabras decisivas de la maldición. Caiga sobre el acusado el castigo de una muerte prematura; su cargo lo ocupe otra persona (Hech 1,20). Las imprecaciones se van haciendo cada vez más crueles y salvajes. Los hijos del ajusticiado, expulsados de las ruinas de su vivienda, vaguen errantes y mendigando (v. 10). Los bienes caigan en manos de usureros y extraños (v. 11). Ninguna persona compasiva se apiade de sus hijos (v. 12). Sea exterminada ya su descendencia en la generación siguiente (v. 13). No sólo las propias culpas deben recaer como un castigo sobre el que ha sido maldecido, sino también las culpas de sus antepasados. Descárguese sobre la persona perseguida y acusada todo el furor de una némesis inmanente (v. 14). זכר («recordar», lo mismo que חשב) es una expresión que aparece constantemente en las fórmulas declaratorias de los sacerdotes (cf. G. von Rad, *La imputación de la fe como justicia*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* [Salamanca ²1982] 123-127; Id., *TeolAT* I, 330). La culpa que «se recuerda» es la culpa no perdonada, la culpa imputada. En una afirmación declaratoria el sacerdote expone los hechos (cf. Núm 5,15; Ez 3,20; 2 Sam 19,20). Ahora bien, la culpa no borrada se halla «siempre presente delante de Yahvé» (נגד־יהוה תמיד, v. 15a); tiene consecuencias funestas, a menudo durante generaciones (Ex 20,5s). Los enemigos del orante, que le maldicen, agitan violentamente todo lo oculto para que caiga sobre el perseguido una oleada de destrucción. La maldición, como poder mágico siniestro, pone en movimiento todo lo que significa perdición; con el dinamismo de la palabra ejecuta sentencias capitales (cf. S. Mowinckel, *PsStud* V, 94ss; J. Pedersen, *Israel – its Life and Culture* [1926]; J. Hempel, *Althebräische Literatur* [1930] 70s).

¿Por qué la maldición y la aniquilación se supone que van a recaer sobre el salmista y sus descendientes? La respuesta se

halla en el pasaje de los v. 16-19, introducido por las palabras יען אשר («porque...»). El acusado persiguió y maldijo supuestamente a un «desgraciado y pobre» (v. 16; cf., a propósito, Introducción § 10, 3); supuestamente le negó חסד («bondad»). (Por este motivo, la maldición contenía el castigo equivalente, enunciado en el v. 12a). Es difícil penetrar en lo que quiere decir el v. 18. H. Schmidt piensa en que, según las alegaciones de sus enemigos, el acusado habría practicado la «magia negra». Pero, probablemente, el versículo se refiere a una automaldición con la que el perseguido habría tratado de protegerse y de ocultar su culpa (cf. el comentario a Sal 7,4-6), y con la que se habría cubierto como con una vestidura. Entonces los enemigos, en los v. 18.19, habrían querido que, con el poder de las palabras, la esfera de maldición con la que el calumniado se había revestido, penetrase en su interior e hiciera sentir contra él su eficacia. El agua y el aceite podrían ser elementos que, en el acto de la automaldición, tuvieran importancia ritual. El inocente lava sus manos (cf. Sal 26,6; 73,13). Cuando se derrama aceite sobre un perseguido, ¿se le está declarando inviolable (cf. Sal 23,5; 92,11)? זאת («así»), en el v. 20, tiene significado de síntesis (cf. Is 17,14; Job, 5,27). Sobre la interpretación del v. 20, cf. *supra* («Forma»).

Para contrarrestar estas maldiciones de muerte, pronunciadas **21-29**
por sus enemigos, el salmista implora la ayuda de Yahvé. Se interpela al שם («nombre») de Yahvé como garante de la presencia clemente y de la acción poderosa de Dios (v. 21). Sobre חסד, cf. el comentario a Sal 5,5-8. El orante se designa a sí mismo como עני ואביון («desgraciado y pobre»; cf. Introducción § 10, 3). Esta autodenominación alude claramente a una situación de aguda desgracia, no a una condición permanente (cf. también Sal 69,30; 86,1; 88,16). En el v. 22b se describe de manera muy impresionante el tormento interno. El perseguido sabe que está próximo a morir (v. 23; cf. Sal 102,12). Ayunando y muy enflaquecido, él va soportando los días que pasan hasta que llegue la decisión judicial sacra (v. 24). Escarnio y desprecio se prodigan a quien está siendo consumido por la desgracia (cf. Sal 22,8). Desde esa tribulación brota el grito de angustia que pide la ayuda de Dios (v. 26). ¡Haga él saber a los enemigos que el salmista es inocente! (v. 27). ¿A qué se refiere אתה יהוה עשיתה («tú lo hiciste, oh Yahvé»)? ¿qué es lo que hizo Yahvé? Lo que debe conocerse ¿se refiere a la muestra divina de bondad (חסד) hacia el inocente (v. 26)? ¿o se hace referencia a las misteriosas calumnias? ¿castigó Yahvé a aquel «desgraciado y pobre» a quien el acusado habría perseguido y maldecido supuestamente (v. 16)?

Sobre la «fórmula de reconocimiento», cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT 27 (1954) 35, 41 (nota 55)

En los v. 28 29 el orante expresa claras peticiones Mientras los enemigos le maldicen, él quiere experimentar la bendición de Yahvé. Esta bendición anulará por completo la maldición (cf. Núm 23,11) Dios puede hacer que los enemigos queden avergonzados y es capaz de llenar de gozo al perseguido. Junto a עני ואביון (v. 22), la autodenominación עבדך («tu siervo») es muy digna de tenerse en cuenta.

30-31 Los v 30 31 apuntan ya hacia la תודה El orante sabe con toda certeza que él va a dar gracias y a alabar a Yahvé Quien está a su diestra no es el acusador (שטן, v 6) sino Yahvé (cf Sal 16,8) El le salva de los acusadores que quieren erigirse en jueces Sobre נפש, cf D Lys, *Nèphèsh Histoire de l'âme dans la révélation d'Israel au sein des religions proche-orientales* (1959); H W Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1974) 25ss

Finalidad

La interpretación del Sal 109 se ha orientado siempre, de manera especial, hacia la sección central (v 6-20). El salmo se entendió principalmente como «salmo imprecatorio». Y trató de abordarse su elemento principal desde una perspectiva o bien apologética o bien polémica (F. Delitzsch). En época más reciente triunfó el total rechazo del salmo imprecatorio, que no tendría nada de cristiano. «Hay que reconocer abiertamente las limitaciones de la piedad del antiguo testamento, donde realmente existen, y la miopía de algunos devotos» (R Kittel). El Sal 109 es «en grado especialmente alto un salmo 'ajeno al cristianismo'» (B. Duhm). «En el ámbito de la fe cristiana no hay lugar alguno para esos pensamientos creyentes» (F. Baumgartel). Claro que todos esos juicios parten del presupuesto de que los v. 6-20 son pronunciados por el orante mismo Pero este presupuesto no es acertado Los v. 6ss expresan lo que dicen los enemigos. Con esta interpretación no se eliminará por completo, ¡qué duda cabe!, el problema suscitado por los «salmos de venganza». Hay muchos fragmentos más de salmos en los que se plantea con toda acritud este problema. Pero con harta precipitación se ha tildado al Sal 109 de modelo de la «intolerable piedad del antiguo testamento». Y no raras veces se ha visto en él una ocasión muy oportuna para hacer declaraciones que rebajen la dignidad del antiguo testamento

Frente a esto, en la interpretación del salmo habrá que realzar ahora la oración que aparece en los v. 1b-5.21ss como el elemento decisivo de esta composición sálmica. Mediante falsas acusaciones se pretende que el salmista sea condenado y reprobado como רשע en un acto judicial sacro. Quieren destruir al «siervo de Yahvé» (v. 28), valiéndose para ello de toda clase de maldiciones mágicas. En la sección central (v. 6-20) se descubre el oscuro trasfondo sobre el que se halla todo el salmo. Se observan perfectamente aquellos poderes siniestros que quieren arrebatar y separar de Yahvé al orante del salmo. Pero ahora hay que tener en cuenta que así como el anillo de los lamentos y de las apelaciones gira en torno al sombrío eje de la sección central y de sus amenazas de muerte, así también las lamentaciones están envueltas a su vez por la confianza y la firme seguridad de la salvación (אלהי תהלתי, «¡oh Dios de mi alabanza!», v. 1.30ss). Los acusadores, que actúan como «poder satánico», no podrán apartar de Yahvé al «siervo de Dios». A la luz del cumplimiento de esta realidad en el nuevo testamento, donde vemos que Jesús llegó hasta lo más hondo de las acusaciones lanzadas contra él, tiene plena validez aquella certeza de que: «¿Quién acusará a los escogidos de Dios? Porque Dios es quien los declara justos. ¿Quién condenará? Porque Cristo Jesús es el que murió, sí, más aún, el que fue resucitado, el que está a la diestra de Dios, intercediendo también por nosotros» (Rom 8,33s).

EL REY-SACERDOTE

Bıblıografía L Durr, *Psalm 110 ım Lıchte der neueren altorıentalıschen Forschung* (1929), H Herkenne, *Ps 110/109 «Dıxıt domınus domıno meo»* Bıbl 11 (1930) 450-457, G Sısto, *Exegesıs Psalmı 110/109* VD 10 (1930) 169-175, 201 210, J Schıldenberger, *Psalm 109 (110), Chrıstus Konıg und Prıester* Bened Mtschr (1938) 361-374, H L Jansen, *Den 110 Psalmen* SvTeolKvart Lund 16 (1940) 263-276, G Wıdengren, *Psalm 110 och det sakrala kungadomet ı Israel*, UAA 7, 1 (1941), Th C Vrıezen, *Psalm 110* Vox Theologıca 15 (1944) 81-85, E R Hardy, *The Date of Psalm 110* JBL 64 (1945) 385-393, R J Tourney, *Notes sur les Psaumes* RB 52 (1945) 214-237, H H Rowley, *Melchızedek and Zadok (Gn 14 and Ps 110)*, en *Festschrıft fur A Bertholet* (1950) 461-472, J de Savıgnac, *Essay d ınterpretatıon du Psaume CX a l aıde de la lıtterature egyptıenne* OTS 9 (1951) 107-135, H Rınggren, *Konıg und Messıas* ZAW 64 (1952) 120-147, L Kohler, *Vıer Margınalıen* ZAW 64 (1952) 196, J Gray, *Canaanıte Kıngshıp ın Theory and Practıce* VT 2 (1952) 193-220, S Herrmann, *Dıe Konıgsnovelle ın Agypten und Israel*, Wıssensch Ztschr d Karl-Marx-Unıversıtat Leıpzıg 3 (1953-1954) Ges - und sprachwıssensch Reıne Heft 1, 51-62, H G Jefferson, *Is Psalm 110 Canaanıte?* JBL 73 (1954) 152-156, E Kıssane, *The Interpretatıon of Psalm 110* IrTQ 21 (1954) 103-114, J de Fraıne, *L aspect relıgıeux de la royaute ısraelıte*, Analecta Bıblıca (1954), A R Johnson, *Sacral Kıngshıp ın Ancıent Israel* (1955), J Coppens, *La portee messıanıque du Psaume CX*, Analecta lovanıensıa bıblıca et orıentalıa III, 1 (1956) 5 23, H E del Medıco, *Melchısedech* ZAW 69 (1957) 160-170, A R Johnson, *Hebrew Conceptıons of Kıngshıp*, en S H Hooke (ed), *Myth, Rıtual and Kıngshıp* (1958) 204-235, A Caquot, *Remarques sur le Psaume CX* Sem 6 (1956) 33-62, H J Stoebe, *Erwagungen zu Psalm 110 auf dem Hıntergrund von 1 S 21*, en *Festschrıft fur F Baumgartel* (1959) 175-191, Z Kaznowskı, *Mesjanızm Psalmu 110* (tesıs Lublın 1958), R Tournay, *Le Psaume CX* RB 67 (1960) 5-41, C Schedl, *Aus dem Bach am Wege* ZAW 73 (1961) 290-297, G D Drıver, *Psalm CX – ıts Form, Meanıng, and Purpose*, Studıes ın the Bıble XVII (1964) 17-31, A Serına, *La fıgura dı Melchısedec nel Salmo 110,4* (tesıs Roma 1965-1966), J W Bowker, *Psalm CX* VT 17 (1967) 31-41, H H Rowley, *Melchısedek and Davıd* VT 17 (1967) 485, J H Gammıe, *A New Settıng for Psalm 110* AThR 51 (1969) 4-17, W H Schmıdt, *Krıtık am Konıgtum*, en

Probleme biblischer Theologie G von Rad zum 70 Geburtstag (1971) 440-461, K Homburg, *Psalm 110,1 im Rahmen des judaischen Kronungszeremoniells* ZAW 84 (1972) 243-246, D M Hay, *Glory at the Right Hand Psalm 110 in Early Christianity* (1973), V Hamp, *Psalm 110,4b und die Septuaginta*, en *Neues Testament und Kirche Festschrift fur R Schnackenburg* (1974) 519-529, D M Hay, *Story at the Right Hand Ps 110 in Early Christianity*, SBL MonSer 18 (1976), S Schreiner, *Psalm 110 und die Investitur des Hohenpriesters* VT 27 (1977) 216-222, W R G Loader, *Christ at the Right Hand – Psalm 110,1 in the NT* NTS 24 (1977) 191s, G Gerleman, *Psalm 110* VT 31 (1981) 1-11, P Auffret, *Note sur la structure litteraire du Psaume 110* Sem 32 (1982) 83-88, A Rebic, *Psalm 110,1 Zur Bedeutung von 'sedet ad dexteram Patris im Alten Testament* Com 13 (1984) 14-17

1 De David. Un salmo.
Oráculo de Yahvé a mi Señor:
«¡Siéntate a mi diestra,
hasta[a] que yo haga de tus enemigos
escabel de tus pies!».
2 ¡Tu cetro poderoso
extiéndalo Yahvé[b] desde Sión!
¡Domina en medio de tus enemigos!
3 'En torno a ti (se hallan) nobles'[c]
en el día de tu poder.
«'Sobre santas montañas'[d],
del seno 'de la rosada aurora'[e],
'te he engendrado como rocío'[f]».
4 Yahvé ha jurado,
y no se arrepiente:
«¡Tú eres sacerdote para siempre
a la manera[g] de Melquisedec!».
5 ¡El Señor está sobre tu diestra!
Quebranta 'reyes'[h].
En el día de su cólera 6 celebra juicio.
Con 'cadáveres'[i] llena él 'los valles'[j],
quebranta cabezas
sobre ancho terreno...[k]
7 El bebe del arroyo junto al camino:
por eso exalta su cabeza.

1 a Cf BrSynt § 115a (en cuanto al tiempo, cf Gen 19,37, Ex 14,13, 17,12 y *passim*), en lugar de עד podremos encontrar אז como en Sal 2,5,

también allí se trata de una indicación de tiempo que señala hacia el futuro (cf. el comentario a Sal 2,5).

b A menudo se efectúa una modificación, pasando de יהוה a אלהים 2
(aplicado al «rey divino»; cf. Sal 45,7), porque los v. 1aβ-3 se entienden como palabras de Yahvé. Pero esta concepción de la forma y de la estructura es controvertida (cf. *infra*, «Forma»). Sería más lógico preguntarse si (aun suprimiendo al mismo tiempo יהוה) no sería mejor leer שְׁלַח, en paralelo con רדה. Pero habrá que preferir la lectura del TM.

c TM: «Tu pueblo (es) espontaneidad». ¿Cómo habrá que enten- 3
der, en este contexto, la lectura del TM? G. Widengren: «Tu pueblo tiene buena voluntad» (*Psalm 110 och det sakrala kungadomet i Israel*) o «Tu pueblo son voluntarios» (*Sakrales Königtum im AT und im Judentum*, 44). Se discute si esta traducción tiene alguna relación con el contexto amplio del salmo. Si nos atenemos a la interesante lectura que aparece en G (μετὰ σοῦ ἀρχή), entonces —sin efectuar cambio alguno en el texto consonántico del TM— habría que leer: עִמְּךָ נדבת. Dado el contexto, esta traducción es más adecuada.

d TM: «en ornato santo». Esta lectura, dado el contexto, no encaja con el sentido sino muy difícilmente. H. Schmidt aplica בהדרי־קדש a עמך נדבת ביום חילך, pero esta conexión es dudosa desde el punto de vista de la sintaxis. Es digno de tenerse en cuenta el hecho de que muchos manuscritos, σ' y san Jerónimo leyeron בְּהַרְרֵי. En vista de los enunciados que siguen en el v. 3, hay que preferir esta corrección (para la explicación, cf. *infra*, «Comentario»).

e TM: «Desde el seno del alba». Léase מרחם שַׁחַר; la מ en משחר podría ser dittografía (H. Schmidt).

f TM: «Desde el seno del amanecer, tuyo es ya el rocío de tu juventud» (M. Buber). Pero ¿qué quiere decir esto? El texto se halla en desorden. Las enmiendas deberían comenzar por la última palabra del versículo. Aquí varios manuscritos, Orígenes, Ὁ Ἑβραῖος, G y S leen יְלִדְתִּיךָ (cf. también Sal 2,7). G: ἐξεγέννησά σε. Sólo quedan ahora por enmendar las palabras לך טל, que curiosamente faltan en G. De hecho, podríamos también traducir (eliminando לך טל): «Sobre santas montañas, del seno de la rosada aurora, te he engendrado». Pero, si añadimos לך טל, lo mejor sería leer כְּטַל.

g Estado constructo. Cf. GesK § 90l. 4

h Es aconsejable efectuar una trasposición en el texto corrompido 5
y confuso, y poner מלכים detrás de מחץ. Pero lo mejor es incluir en el v. 6 las palabras ביום אפו.

i En el siguiente texto no nos atrevemos más que a ofrecer un 6
ensayo de traducción. Para evitar audaces innovaciones en la traducción y eludir en lo posible las correcciones arbitrarias, habrá que ceñirse lo más posible al TM. El TM leyó בגוים y lo asoció con ידין con arreglo al sentido. Con ello la frase מלא גויות queda aislada y resulta incomprensible. Es lógico sospechar que, en vez de בגוים, se leyó originariamente בגויות.

j San Jerónimo, α' y σ' leyeron, en vez de גְוִיּוֹת («cadáveres»), גֵּאָיוֹת. Si se efectúa este cambio (cf. nota **i**) y esta mejora, se aclaran de la forma más sencilla todas las dificultades.

k Apenas es posible reconstruir una transición, directa y con sentido, del v. 6 al v. 7. En el v. 6 queda terminado un pensamiento. El v. 7 contempla una nueva escena. Los cambios drásticos del texto son problemáticos. Entre la multitud de intentos de reconstrucción mencionaremos tan sólo la sugerencia hecha por R. J. Tournay. Corrige así los v. 5-7:

אדני על־ימינו ביום־אפו
ידין בגוים מלא גאות
ימחץ מלְכים על־ארץ רַבים
מנַחֲלָה בדרך יָשת רָשים

Traducción: «Mon seigneur, à sa droite, au jour de sa colère châtiera les nations, rempli de majesté. Il brisera les monarques contre terre en grand nombre. Sans ressources sur les chemins, il mettra les princes». Se trata tan sólo de un ejemplo de lo sumamente problemáticas que son las intervenciones, dado el estado en que se halla el texto en TM.

Forma

Ningún otro salmo ha suscitado tantas hipótesis y provocado tantos debates como el Sal 110. Eso se deberá quizás, en primer lugar, al estado en que se halla el texto en el TM: un estado extraordinariamente difícil y muy discutido. Con el tiempo se han ido acumulando las enmiendas y las conjeturas. Pero, además, las investigaciones sobre el oriente antiguo han arrojado nueva luz sobre la naturaleza peculiar de la monarquía en el antiguo testamento y han hecho aparecer en escena multitud de conexiones. A este respecto, L. Dürr fue quien inició el debate sobre el Sal 110.

Acentuaremos primeramente que, tanto en las cuestiones de crítica textual como en los problemas de historia de las religiones, no se ha dicho aún la última palabra. Y, en las circunstancias actuales, será todavía difícil que se diga. Por eso hay que acercarse con suma prudencia a este complicado texto. Y muchas explicaciones no se podrán dar sino a sabiendas de que se trata únicamente de hipótesis. Habrá que recordar constantemente que se ofrecen tan sólo intentos de solución.

Las dificultades comienzan ya al hacerse una idea del metro. Si el Sal 110 es muy antiguo (cf. *infra*, «Marco»), entonces iremos por el camino recto al pensar que los versos son breves. Acerca de la métrica hebrea antigua, que remite a la métrica cananea, cf. F. M. Cross, BASOR 117 (1950) 20, y el comenta-

rio al Sal 29. Pero, sin admitir en todos sus detalles lo que Cross supone, nos trazaremos la siguiente imagen sobre la versificación (cf. Introducción § 5, 2): 3 + 2, 2 + 2, 2 + 3 + 3, 2 + 2, 2 + 2 + 3, 2 + 2, 2 + 2, 2 + 2, 3 + 3, 2 + 2, 3 + 2.

La categoría a la que pertenece el Sal 110 se determinará únicamente con arreglo a puntos de vista temáticos. Por el hecho de que en un grupo de salmos el rey se halla en el centro, surgió la denominación de «cántico del rey» (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 5). Sobre esa categoría de cánticos del rey, determinada por su tema, cf. Introducción § 6, 3.

En el análisis de la estructura, diremos en primer lugar que resaltan notablemente los v. 1aα.4aα. Se trata de sendas introducciones a dos declaraciones divinas (oráculos). Pero se discute hasta dónde se extienden esas dos declaraciones de Yahvé, claramente introducidas. Con toda seguridad, forma parte de la primera declaración el v. 1; y de la segunda declaración, con igual seguridad, el v. 4. Pero lo curioso es que tanto en el v. 2 como en el v. 5 se habla de יהיה o de אדני en tercera persona. En la segunda parte del salmo, vemos que en los v. 5-7 es determinante la nueva orientación con respecto a la forma. Otra cosa sucede con la primera parte del salmo. En ella, con la declaración: «Sobre santas montañas, del seno de la rosada aurora, te he engendrado como rocío», aparece claramente otra declaración de Yahvé. Por tanto, habrá que admitir que en el Sal 110 hay en total tres oráculos divinos:

I «¡Siéntate a mi diestra,
hasta que yo haga de tus enemigos
escabel de tus pies!» (v. 1).
II «Sobre santas montañas,
del seno de la rosada aurora,
te he engendrado como rocío» (v. 3).
III «¡Tú eres sacerdote para siempre
a la manera de Melquisedec!» (v. 4).

Las declaraciones divinas I y III tienen introducción formal; la declaración II aparece sin especial introducción. ¿Cómo habrá que explicar esa situación peculiar en cuanto a la forma que observamos en ese «cántico del rey» que es el Sal 110?

Marco

¿Quién es el hablante? Habrá que pensar en un profeta activo en el santuario nacional, que tal vez hasta desempeñaba en él

sus funciones, y que con ocasión de una fiesta dirige su palabra al rey. Esa interpelación contiene tres elementos que han de determinarse con precisión: oráculos, deseos y descripciones de la situación. Sobre los oráculos, cf. *supra*. En el v. 2 se expresan deseos. Las descripciones de la situación se encuentran en el v. 3 («En torno a ti se hallan nobles en el día de tu poder») y en el v. 7 (cf. *infra*, «Comentario»). Es difícil desentrañar lo que quiere decirse en los v. 5.6. ¿Qué sentido tienen aquí los tiempos verbales? ¿se trata de promesas? ¿de recuerdos? ¿o incluso de una visión (cf. el comentario al Sal 2)? Para la interpretación, cf. *infra*, «Comentario». Si queda bien asentado que en el Sal 110 aparecen oráculos, deseos y descripciones, entonces tendremos ya importantes puntos de partida para explicar la situación del salmo.

Hoy día ha quedado ya superado y casi olvidado el período de la investigación en que se creía que el tiempo de la composición del Sal 110 era la época de los macabeos (B. Duhm), y en que se sostenía incluso la opinión de que el autor del cántico había proyectado su poema basándose en una lectura de Gén 14 (F. Baethgen). Actualmente se reconoce de manera casi universal que el salmo refleja una ceremonia festiva de tiempos muy antiguos y contiene tradiciones antiquísimas. La cuestión únicamente es saber de qué ceremonia festiva de trata, qué tradiciones concretas se observan, y cómo ha de concebirse el trascurso de ese evento cultual. Por los v. 1.4 se ve claramente que en el Sal 110 se trata de la solemne entronización de un rey. No es difícil tampoco reconocer el lugar de esa entronización: cf. מציון («desde Sión») en el v. 2. La tradición de Melquisedec (v. 4) pertenece a Jerusalén (שׁלם en Gén 14,18 se refiere ciertamente a la vieja ciudad de los jebuseos). Pero en el Sal 110 las dificultades las proporcionan los matices de la tradición sobre Melquisedec, que en su mayor parte remiten a la época preisraelita (jebusea), y que han de dilucidarse detenidamente (cf. *infra*, «Comentario»). En todo caso, con motivo de la entronización del monarca, se atribuyen al rey de Jerusalén los antiquísimos privilegios y se le aplican las antiquísimas tradiciones cultuales de la monarquía preisraelita.

Es difícil reconstruir el trascurso de la fiesta. Constantemente se comete el error de tirar por dos caminos equivocados. En primer lugar, el Sal 110 se integra en la «fiesta de la entronización de Yahvé, con ocasión del nuevo año», según suponen numerosos investigadores. Cf., a propósito, H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss; cf. también los comentarios a los Sal 47 y 93. En el Sal 110 no se observa vestigio alguno de una «entronización de Yahvé» como marco amplio para el acto de la

entronización del rey de Jerusalén. Se sigue otro camino equivocado cuando se pretende leer en el Sal 110 el proceso de la entronización. L. Dürr fue el primero en seguir este camino. Comparó el salmo con el papiro de Ramsés y pretendió reconocer los siguientes episodios: entronización (v. 1), investidura (v. 2), homenaje (v. 3), consagración como sacerdote (v. 4), victoria sobre los enemigos (v. 5s) y acto sacramental de beber de la fuente sagrada (v. 7). Cf. L. Dürr, *Psalm 110 im Lichte der neueren altorientalischen Forschung*, 11s.

G. Widengren reconstruye de la siguiente manera el «ritual de la coronación»: v. 1: oráculo divino con proclamación de la filiación divina; v. 2: ascensión al trono; v. 3: toma de posesión; v. 4: presentación de dones al monarca; v. 5: imposición de la vestidura sagrada; v. 6: aparición en público del rey; v. 7: acto de beber del agua sagrada (cf. G. Widengren, *Sakrales Königtum im Alten Testament und im Judentum*, 49).

En estas «reconstrucciones» se pasa por alto enteramente el hecho de que la tradición de Melquisedec no es más que un eslabón en la serie de representaciones de tradiciones cultuales. Si un rey de Jerusalén asciende al trono, entonces queda investido de diversas funciones que se le confieren en concepto de unión personal. Ese monarca es: 1. sucesor hereditario de la dinastía de David (cf. 2 Sam 7 y el comentario al Sal 132); 2. «rey de Judá» (2 Sam 2,4) o de Israel (2 Sam 5,3); 3. heredero de la «corona» de Jerusalén, la «ciudad de David» (2 Sam 5,9); y finalmente, 4. heredero de la vieja monarquía de la antigua ciudad jebusea (Sal 110; Gén 14,18s). Así que habrá que contar con una acumulación de diversos ritos, tradiciones e investiduras. El Sal 110 contiene sólo un segmento; no incluye en sí más que una de las numerosas tradiciones del culto de entronización. La forma de este salmo nos permite ya reconocer que se trata más bien de una selección, de una compilación secundaria de oráculos, deseos y descripciones de la situación, que de un completo «ritual de coronación» o de un programa completo. En este punto habrá que ampliar o precisar más las exposiciones que hace R. de Vaux en su obra *Instituciones del antiguo testamento* («Los ritos de la coronación», p. 152ss).

Sobre la fecha de composición del Sal 110, se ha indicado ya que esa fecha debe situarse en la época más antigua de la monarquía. En una época posterior sería más que improbable que se hubiera hecho referencia a tradiciones preisraelíticas de Jerusalén.

Comentario

1 Sobre מזמור לדוד (invertido en Sal 110,1), cf. Introducción § 4, n.° 2. El salmo comienza con la fórmula profética de revelación נאם יהוה («oráculo de Yahvé»), la cual —en contraste con el uso más común— no aparece al final del mensaje ni se inserta en el mensaje, sino que se halla al principio del mismo (cf. también Núm 24,3.4.15.16: en todos los casos sucediéndose la una a la otra, נאם בלעם y נאם שמע; en 2 Sam 23,1: נאם דוד). Desde el descubrimiento de los textos de Mari, debemos eliminar de la palabra נאם su significación secundaria, marcadamente misteriosa («susurro»). נאם significa sencillamente el oráculo, la sentencia. Se da aquí por supuesta la relación עבד - אדון en que se halla el cantor profético (cf. 1 Sam 22,12; 26,18; 1 Re 1,13).

La invitación שׁב לימיני («siéntate a mi diestra») habrá que considerarla como el llamamiento decisivo a la entronización. Yahvé llama al rey para que se siente a su diestra. ¿Qué idea habrá que presuponer aquí? Es posible que el mandato divino de entronización, transmitido proféticamente, se remonte a tradiciones preisraelíticas sobre Melquisedec (cf. el comentario al v. 4). Ahora bien, el lugar de la presencia de Yahvé en Jerusalén, según la tradición del antiguo testamento, es el arca. El arca es el trono —el trono vacío— de Dios, en el que (contemplado por la visión profética, Is 6) está sentado el «rey Yahvé» (cf. 1 Sam 4,4; Is 6; Jer 3,16s; y M. Dibelius, *Die Lade Jahves* [1906]; W. Eichrodt, *TeolAT* I, 94ss). El lugar a la diestra de Dios es un sitio muy especial de honor (cf. Sal 45,10). El rey de Jerusalén puede sentarse a la diestra del Dios-rey. (Acerca de la concepción de Yahvé como «rey», cf. Introducción § 10, 1). ¿Cómo habrá que imaginarse concretamente el acto de la entronización? Después de introducida procesionalmente el arca en el templo, al principio de la gran fiesta de otoño, el rey terrenal, en el día de su ascensión al trono, ¿se sentaba en un trono situado junto al arca (en el lugar santísimo)? En favor de la entrada en el lugar santísimo hablaría la investidura del monarca como rey y como sacerdote (v. 4). Habrá que pensar también en la singular formulación que leemos en Jer 30,21. No está bien descartar estas explicaciones tachándolas de «especulativas» o de demasiado «rebuscadas». Finalmente, en el Sal 110 —como ya se indicó en el «Marco» (cf. *supra*)— no se refleja la totalidad del ceremonial de la entronización, sino que se habla únicamente de la acción de investir al rey con uno de sus numerosos títulos y dignidades. Ahora bien, estaría en consonancia con la dignidad del rey-sacerdote, y por

tanto con la tradición acerca de Melquisedec, el que a los privilegios sacerdotales les correspondiera también un acto visible de consagración. Jer 30,21 indica lo que esto entraña. Habría que investigar nuevamente si tal vez Sal 80,18 y Dan 7,13 no se hallan también dentro de este complejo de tradiciones. Vistas así las cosas, una interpretación de ימין («diestra») que tuviera en cuenta únicamente lo espacial, sería demasado simplista. Es bien sabido que «a la diestra», al sur del templo, se hallaba el edificio del palacio de Salomón. Según K Homburg, ימין se referiría al palacio. «Tan sólo partiendo de estos hechos adquiere el oráculo de entronización una función que puede definirse de manera clara y distinta» (K Homburg, ZAW 84 [1972] 245) ¿De veras? Desde luego, no habrá que pasar por alto todo lo que supone investir a una persona de la dignidad de rey-sacerdote «a la manera de Melquisedec». Lo de «sentarse a la diestra de Dios» —con arreglo al texto siguiente— tiene este sentido enteramente determinado: el rey queda investido de la dignidad que le faculta para ejercer conjuntamente la soberanía real (cf 1 Re 2,19); por el puesto de honor que ocupa en la esfera del poder divino, se hace partícipe de la fuerza de Yahvé en la lucha y en la victoria «En el día de su cólera» (v. 5) —así habrá que entender probablemente el término עד— el monarca conocerá y experimentará el hecho de que Yahvé pone a sus enemigos como escabel de sus pies (sobre la forma del trono y del escabel, cf. K. Galling, BRL, 520s) Es una tradición común en el oriente antiguo el que al rey, en el día de su ascensión al trono, se le prometa la victoria y el derrocamiento de sus enemigos. Para el mundo de Israel es importante que el arca, en los tiempos más antiguos, sea el *palladium* de la guerra santa, el símbolo de Dios que luchaba y vencía (cf. el comentario a Sal 24,7-10). En tiempo de la monarquía, los reyes eran los que dirigían las guerras de Yahvé, Dios actúa a través de ellos porque son «virreyes de Yahvé» y representantes de su poder real Ese singularísimo puesto de honor que ocupa el monarca entronizado llegará a expresarse más tarde con las palabras de que el rey escogido «se ha sentado en el trono del reino de Yahvé sobre Israel» (1 Crón 28,5; 29,23; 2 Crón 9,8)

A propósito del v 1 convendrá referir algunos paralelos del oriente antiguo En la tradición sumero-acadica, los oraculos de entronizacion son ingrediente fijo del ritual Los textos y las representaciones plásticas nos permiten ver que el monarca ocupa su puesto de honor a la diestra del dios Así, por ejemplo, en un cántico sumerio, se dice de una diosa «Ella está radiante en el trono, el gran sitial alto, fulgurante como el día El rey, resplandeciente como el sol, se sienta en el trono a su lado» (A Falkenstein-W von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen*

und Gebete, 98) Sobre las representaciones plasticas, cf principalmente H Gressmann, AOT², el rey esta sentado junto al dios que ocupa el trono

Como ejemplo de los oraculos henchidos de promesas, citaremos unicamente unas palabras dirigidas a Asarhaddon «Destrozare (a los enemigos) ante tus pies ¡Tu, tu, oh rey, eres mi rey!» (H Gressmann, AOT², 282) El enemigo sojuzgado «se convierte en el escabel de los pies» del vencedor Tiene que inclinarse hasta morder el polvo El rey victorioso pone su pie sobre el cuello del vencido, como lo hizo Marduk con la sojuzgada Tiamat (AOT², 119) En las cartas de El-Amarna se expresan asi los sumisos reyes de algunas ciudades (como, por ejemplo, Ammunira de Berytus) «Soy el escabel de sus pies» (J A Knudzton, *Die El-Amarna-Tafeln*, n ° 84, 4, 141, 40 y *passim*) En lo que respecta al antiguo testamento, cf Jos 10,24, Is 51,23, Sal 89,11

En los textos y representaciones plásticas de Egipto vemos siempre un paralelismo semejante L Durr fue el primero en mostrarlo en relacion con el Sal 110 No alcanzamos a ver todavia hasta que punto la «novela del rey» (cf S Herrmann) desempeña un papel parecido en el Sal 110 Cf tambien los pasajes correspondientes en la bibliografia sobre la «monarquia» K H Bernhardt, *Das Problem der altorientalischen Konigsideologie im Alten Testament* (1961), J A Soggin, *Das Konigtum in Israel* (1967), W H Schmidt, *Kritik am Konigtum*, en *Probleme biblischer Theologie Festschrift fur G von Rad* (1971) 440-461

2 Tambien en el v 2 se interpela al rey Pero el que hace la interpelación no es Yahve (como en el v 1), sino el cantor profético El v 2 tiene la forma de un deseo expresado y debe compararse con secciones del Sal 72

Entre las insignias del monarca entronizado se cuenta el cetro (cf Sal 45,6), que originariamente tuvo quizas sentido mágico, pero que desde luego se consideraba como simbolo del poder Bajo el cetro extendido, el país se transforma en la esfera de poder del rey El cantor desea que Yahve dilate «desde Sion» el ámbito de poder y de influencia del monarca Tal es el sentido de lo que se enuncia en el v 2a, el cual (lo mismo que el v 2b) es una idea que se desprende directamente del oraculo expresado en el v 1 La formulacion בקרב איביך («en medio de tus enemigos») suscita la idea de que el monarca «entronizado» se halla «rodeado» por enemigos (cf Sal 2,1ss, 48,5, 83,3ss) Ha de comenzar su reinado en medio de enemigos, y lo terminará victoriosamente A proposito de רדה, cf Sal 72,8, Num 24,19 Acerca del triunfo victorioso sobre los enemigos en los «canticos del rey», cf Sal 21,9, 45,6

3 El v 3 se divide en dos enunciados que conviene deslindar En primer lugar, hay que considerar la frase עמך נדבת ביום חילך («en torno a ti [se hallan] nobles en el día de tu poder») Vemos

que נדיבה, según Is 32,8 y Job 30,15, tiene el significado de «nobleza», «dignidad». נדיב es el «noble», la persona que es «miembro de la nobleza» (1 Sam 2,8; Is 13,2; 32,5; Sal 83,12; 107,40; 113,8; 118,9; 146,3 y *passim*). El plural נדבת podría designar a la totalidad de los nobles, que acompañan y rodean al monarca en el día en que pasa revista militar a su potencial guerrero y a sus riquezas. Este primer fragmento del v. 3 podemos considerarlo como una descripción de la situación, como referencia admiradora al esplendor y magnificencia del ceremonial.

El segundo fragmento del v. 3 tiene un significado enteramente distinto. Aquí interviene de repente Yahvé (cf. *supra*, a propósito de la «Forma»), pronunciando palabras en primera persona y refiriéndose a un tema importante que se reconoce en seguida. Se alude en ellas al nacimiento maravilloso del rey entronizado. La enmienda ילדתיך no sólo está sugerida por varios manuscritos, Orígenes, Ὁ Ἑβραῖος, G y S, sino también —y principalmente— por Sal 2,7. Claro que es considerable la diferencia existente entre Sal 2,7 y Sal 110,3. El Sal 2,7 declara la maravillosa adopción del rey como «hijo de Dios» (cf. el comentario a Sal 2,7); en cambio, Sal 110,3 describe en misteriosas imágenes la generación del rey: «Sobre santas montañas» - «del seno de la rosada aurora» - «como rocío». En Is 14,12 se designa al rey de Babilonia como בן־שחר, «hijo de la rosada aurora». Pero no habrá que pensar en un *hieros gamos*. Tampoco habrá que buscar relación alguna con el dios *šḥr*, conocido en Ugarit. Habrá que pensar, más bien, en una figura de dicción. El rosicler de la aurora, en Jos 8,20 y en Is 58,8, es una metáfora que sugiere la esperanza y que da a entender que se produce un cambio decisivo (se está pasando de la noche al día). A este respecto, hay que comparar el enunciado con el de la estrella que se alza desde Jacob (Núm 24,17). Pero sobre todo —y tal parece ser la intención del misterioso enunciado— el lugar y el proceso de la generación forman parte de la «esfera celestial». El «rey divino» llega de alturas supramundanas, llega del mundo mismo de Dios. Su aparición es una ἀνατολὴ ἐξ ὕψους («amanecer desde la altura», Lc 1,78). El nacimiento maravilloso a partir del «mundo celestial», de la elevación y la esperanza de la luz que amanece, se le manifiesta al soberano, en el día de su entronización, como el comienzo mismo de su existencia y se le promete como título y dignidad de su realeza. Vistas así las cosas, el v. 3b está íntimamente relacionado con Sal 2,7; es decir, la promesa se revela como realidad paralela a la declaración de adopción. Cf. H. Gese, *Natus ex virgine*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 81. Por tanto, habrá que dejar

a un lado todo afán por mitologizar. Pero, por otra parte, no podremos tampoco identificar sencillamente las «santas montañas» con Sión. El conjunto es una referencia al origen celestial y divino del rey, y habrá que entenderlo de esta manera.

El símil (posiblemente secundario) «como rocío» (כטל) podría referirse al refrescante vigor de la vida que el «rey divino» trae consigo (cf. Sal 72,3s.6.10; Lam 4,20). Sobre טל, cf. G. Dalman, *AuS* I, 95s.

4 El v. 4 proporciona una nueva introducción a un oráculo de Dios. El hablante asegura que la afirmación de Yahvé está garantizada por una declaración irrevocable y hecha bajo juramento. Sobre el «juramento de Yahvé», cf. Am 4,2; 6,8; Is 5,9; 14,24; Sal 95,11 y *passim*; acerca del juramento hecho por Dios a David, cf. Sal 89,4.36; 132,11. Lo mismo que en el v. 1 y en la segunda parte del v. 3, el rey es interpelado por Yahvé. Se le confiere el oficio de sacerdote. Las funciones sacerdotales del rey nos son conocidas principalmente por la antigua Sumer (cf. H. Gressmann, *Der Messias*, 23s). Pero también en la Jerusalén preisraelítica, el rey de la ciudad debió desempeñar funciones sacerdotales (Gén 14,18: מלך שלם הוציא לחם ויין והוא כהן לאל עליון). Era «sacerdote del Dios Altísimo». Este oficio de honor se trasmite ahora al rey israelita de la ciudad de Jerusalén. Perviven las tradiciones cultuales jebuseas. De la actividad sacerdotal de David y de sus sucesores se nos habla en 2 Sam 6,14.18; 24,17; 1 Re 8,14.56. El rey lleva vestiduras sacerdotales (2 Sam 6,14), bendice al pueblo, intercede por la comunidad congregada para el culto y preside la celebración de los ritos. Más aún, llega incluso a ofrecer sacrificios (1 Sam 13,9; 2 Sam 6,13.17); se acerca a Dios como lo hace el sumo sacerdote (Jer 30,21), y también, según las concepciones de Ezequiel acerca del «príncipe», ocupa un lugar central en el culto (Ex 44,3; 45,16s.22ss; 46,2ss). El rey de Jerusalén es instituido «sacerdote para siempre», según Sal 110,4. לעולם «se emplea para designar una duración ininterrumpida o para determinar que una situación dada es definitiva e inmutable... Por tanto, cuando se habla de לעולם, el énfasis no recae tanto en el concepto temporal del futuro más lejano, cuanto en las diversas determinaciones cualitativas de permanencia, carácter definitivo, inmutabilidad, etc., que entraña toda la expresión» (E. Jenni, *Das Wort* ʻōlām *im Alten Testament*: ZAW 64 [1952] 237).

על־דברתי («a la manera») señala el prototipo tradicional del oficio del rey-sacerdotal: Melquisedec. El nombre de este antepasado preisraelita y prototípico rey de una ciudad está formado —como puede observarse frecuentemente en los nombres cana-

neos— con el antiguo elemento teóforo מלך; y el otro componente צדק debe entenderse, seguramente, en sentido predicativo y sin que designe, por tanto, ni mucho menos (en contra de lo que se ha supuesto algunas veces) al dios de la ciudad de Jerusalén; cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, BWANT III, 10 (1928) 114, 161. La explicación de por qué el componente מַלְכִּי se trascribe al griego por μελχι puede verse en L. Köhler, ZAW 64 (1952) 196. ¿Qué es lo que se promete en el v. 4? David, como mesías, heredó sencillamente —según parece— los atributos de Melquisedec; lo que los habitantes cananeos de Jerusalén esperaban de su príncipe-sacerdote, eso mismo lo trasfirieron los israelitas a su rey David (G. von Rad, *TeolAT* I, 400). Esa «trasferencia» de antiquísimas tradiciones a David y a su dinastía se efectuó, cuando los israelitas, al tomar la ciudad, adoptaron en gran medida las ordenanzas y tradiciones cultuales de los jebuseos. Cf. también H. E. del Medico, *Melchisédech*: ZAW 69 (1975) 160-170.

Si en el v. 1 al rey terrenal se le llamó אֲדֹנִי, ahora a Yahvé **5-6**
se le llama אֲדֹנָי. Sobre esta manera de llamar a Dios, cf. Introducción § 10, 1. El cantor profético, después de transmitir el oráculo divino (v. 4), añade una promesa que afirma vigorosamente su vigencia: אדני על־ימינך («El Señor está sobre tu diestra»). La frase, corregida frecuentemente, על־ימינך debe entenderse lo mismo que על־יד ימינך en Sal 121,5. Yahvé está siempre cerca de su rey escogido; está siempre a su lado en todo lo que él haga. Como muestra el texto que viene a continuación, se trata principalmente de la asistencia de Yahvé en los enfrentamientos de la guerra. Por tanto, en los v. 5ss se recoge un tema que se había escuchado ya en los v. 1.2. En un enfrentamiento con reyes enemigos, el Yahvé entronizado «triunfará» (perfecto en hebreo) victoriosamente sobre sus adversarios. ¿Qué sentido tiene el perfecto? Junto con el imperfecto (ידין en el v. 6), ¿se anuncian aquí sucesos futuros que deben aguardarse como ciertos (BrSynt § 41s)?

Tienen particular importancia las tradiciones que aparecen en los v. 5.6. Aquí habrá que considerar el Sal 2 como importante paralelo. A los מלכים («reyes») corresponden en Sal 2,2 los מלכי־ארץ («los reyes de la tierra»). Junto a las palabras ביום־אפו ידין («en el día de su cólera celebra juicio») hay que situar la explicación אז ידבר אלימו באפו («entonces él les habla en su ira») que se da en Sal 2,5a. Sobre מלכים en el v. 5, cf. también Sal 48,5; 46. El cantor profético recoge las imágenes del levantamiento de las naciones, del ataque efectuado contra Jerusalén por reyes extranjeros. Originariamente fueron enunciados míticos

que hablaban de la lucha contra el caos, pero ahora, en la tradicion cultual de Jerusalén, aparecen en forma «historizada» El rey escogido por Yahvé vence a los poderes enemigos Pero su hora victoriosa coincidirá con el «día de la cólera de Yahve» El Dios de Sion aparece aquí como juez del universo (cf Introducción § 10, 1), como guerrero en la batalla golpea y derriba a los enemigos, de tal manera que los cadáveres llenan los valles ידין («celebra juicio») y מחץ («quebranta»), en el v 6, se refieren a Yahvé (lo mismo que מחץ en el v 5) La participación del rey terreno en la guerra se halla integrada en la majestuosa aparición de Dios «en el dia de su cólera» Aquí influyen dos tradiciones la tradición del juez del universo, enraizada en la concepcion del אל עליון, que vence en todos los ataques caóticos de las naciones (cf Introduccion § 10, 2 y el *excursus* sobre el Sal 46), y las referencias israelitas antiguas a Yahve como «varón de guerra» (cf G von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 [1951]) Ahora bien, el rey entronizado es el instrumento mediante el cual Dios ejecuta su intervención final (cf tambien los v 1 2) Yahvé está «sobre su diestra»

Es completamente desacertado querer trasponer los enunciados bélicos del Sal 110 al plano del drama cultual e interpretarlos como referencia a un «combate ritual»

Acerca de los v 5 6 hay que añadir aun algunos paralelos del antiguo testamento Sobre el «dia de la colera» en el que Yahve se manifiesta como juez y como guerrero, cf —además de Sal 2,5— Sal 21,10, Is 13,9 13 Sobre la direccion de la guerra por el rey, cf Sal 18,38ss, 21,9s, 45,5s, 144,1ss La descripcion del campo de batalla, cubierto de cadáveres y lleno de sangre derramada, se encuentra, entre otros lugares, en Is 5,25, 34,3 6s, Jer 9,21, Ez 6,13, 32,5s, 35,8 Sobre la expresion מחץ ראש («quebrantar la cabeza»), cf Num 24,17, Jue 5,26, Hab 3,13, Sal 68,22

7 El ultimo versículo da respuesta a la pregunta sobre cómo el rey entronizado recibe su poder para la guerra y la victoria Se explica por que él «lleva erguida su cabeza» (como gesto de radiante superioridad) Y la razón que se da es que «él bebe del arroyo junto al camino» El cantor se refiere aquí a un acto (diríamos) «sacramental» que forma parte del ritual de la coronación נחל («arroyo») es probablemente el manantial de Guijón (*Ein Umm ed-daradj*) que brota al pie de la colina de la ciudad y que, a la luz de concepciones míticas, se consideraba por excelencia como la fuente de la vida Con motivo de su coronación, el rey debía beber de esa agua de poderosos efectos Como pa-

ralelo de ese rito, podríamos mencionar quizás la escena conocida por los textos de Ras Shamra, en la cual «el rey ayuna y acude a la fuente del agua» (I D 152). En este acto se realiza la preparación para las maldiciones que *Danel* va a lanzar contra los asesinos de su hijo. Es, por tanto, un rito en el que se recibe poder.

Insistamos una vez más en que es imposible reconstruir por la lectura del Sal 110 el trascurso cronológico del ritual de la coronación. על־כן («por eso»), en el v. 7b, nos hace ver claramente que el cantor profético señala uno de los numerosos actos del ceremonial, con la tendencia a explicar siempre por qué se realiza el rito. El salmo contiene mensajes y referencias a situaciones, y también tradiciones y ritos, pero agrupados —todos ellos— asindéticamente.

Finalidad

La importancia suprema del Sal 110 consiste en las elevadas afirmaciones que se formulan sobre el rey escogido. Resumiendo, ahora, destacaremos principalmente cuatro puntos: 1. Yahvé mismo exalta al rey y le invita a sentarse a su diestra: le nombra y le faculta para ejercer juntamente con él la soberanía real; 2. se afirma que el entronizado ha tenido un nacimiento celestial; 3. es declarado sacerdote (a la manera de Melquisedec); 4. por medio de él, y en su presencia, Yahvé, el juez del universo y el héroe en la guerra, vence a todos los enemigos.

El Sal 110 ¿podrá entenderse como profecía mesiánica? A esta pregunta se ha respondido con un sí clarísimo en la historia de la exégesis bíblica, teniendo en cuenta las citas particularmente numerosas que se hacen del salmo en el nuevo testamento. Sin embargo, cuando en tiempos recientes se interpretó el salmo a la luz de las investigaciones en materia de historia de las religiones y de historia de las formas, la exégesis tradicional recibió un vivo rechazo. Así, escribe, por ejemplo, H. Gressmann: «Todos esos motivos pueden entenderse como referidos al monarca reinante, y deben aplicársele a él, no al mesías, porque el cantor anuncia en una profecía dirigida a su soberano señor el dominio sobre las naciones; al mesías se le celebra como al soberano mismo del universo, pero no se le hacen promesas que sólo hayan de cumplirse en el futuro» (H. Gressmann, *Der Messias*, 23).

Esta crítica, que se expresa de manera parecida en muchos comentarios recientes, se señala por dos notas características.

En primer lugar, por la declaración categórica: en el Sal 110 se habla de monarca reinante; en segundo lugar, por el rechazo de una comprensión suprahistórica del mesías, que es decisiva en la tradición exegética de la Iglesia.

Pues bien, habrá que admitir, desde luego, que la crítica de Gressmann contra la comprensión tradicional del mesías está justificada. Es un error querer aplicar a los textos del antiguo testamento una concepción suprahistórica del mesías, marcada cristológicamente. La ortodoxia, en este punto, ha propugnado en buena parte una mesianología docética. El Sal 110 se refiere al monarca «reinante» o entronizado. Claro está que ahora hay que tener en cuenta dos puntos de vista que son de la máxima importancia teológica: 1. El Sal 110 es testimonio de una declaración fundamental de Yahvé. Aunque las palabras, transmitidas por el hablante profético, nos permitan reconocer —desde el punto de vista de la historia de los motivos— un condicionamiento humano e histórico(-religioso) absoluto (M. Noth, EvTh [1946] 302), sin embargo no podrá ser tarea del exegeta volatilizar la realidad efectiva de las palabras de Yahvé y atribuir los diversos enunciados a un «estilo cortesano», común en el oriente antiguo, o a una «ideología sacra sobre el monarca». El acontecimiento de la palabra de Dios, que impregna la historia del antiguo testamento y que se cumple plenamente en el nuevo testamento, es también un acontecimiento decisivo en el Sal 110. 2. Esta palabra de Dios eleva los diversos enunciados, condicionados por la historia de las religiones y la historia de las tradiciones, a la categoría de un mensaje que transciende la noticia sobre el rey entronizado en cada caso en Jerusalén, y sobre su oficio y actividad. Este mensaje, sin que importe hasta qué punto se aplique plenamente al monarca del antiguo testamento, es un mensaje abierto: abierto hasta su supremo cumplimiento. Por eso, el exegeta está obligado a no dejar que su mirada se quede fija en el mundo de los orígenes de los motivos, a no permanecer inamoviblemente en lo cultual e histórico, sino a reconocer, después de una cuidadosa investigación de todos esos complejos, adónde tiende el cumplimiento de tales enunciados[1]. ¿Quién es el verdadero sujeto que

1 «Quum de se compositum fuisse hunc Psalmum testetur Christus, non aliunde quidem nobis quam ex eius ore petenda est certitudo verum ut cesset eius autoritas, atque etiam apostoli testimonium, Psalmus ipse clamat se non aliam expositionem admittere. Nam ut nobis certamen sit cum pervicacissimis quibusque Iudaeis, firmis rationibus extorquebimus, neque in Davidem, neque in alium quempiam, excepto solo Mediatore, competere quae hic dicuntur» (Calvino, *In librum Psalmorum Commentarius*) Al mismo tiempo, Calvino conoce muy bien el fenómeno histórico-religioso del monarca-sacerdote Escribe así, a

va a ejercer ese *officium sacerdotale et regium*, que se confiere en el Sal 110? El judaísmo contemplo y meditó incesantemente las excelsas palabras del Sal 110 Las numerosas referencias que se hacen en el nuevo testamento al cántico veterotestamentario fueron precedidas por una historia de preguntas y expectativas, de reflexiones y especulaciones

Las citas que se hacen en el nuevo testamento del Sal 110 no se podran entender plenamente sin un conocimiento exacto de las fuentes judias A los textos ya conocidos ha venido a añadirse, en epoca muy reciente, el florilegio mesianico hallado en la cueva 4 de Qumrán La controversia de Jesus con los escribas farisaicos acerca de la interpretacion mesianica de Sal 110,1 (Mt 22,41-45, Mc 12,35-37, Lc 20,41-44) se comprende mejor a base de los textos de Qumran (cf K Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer* [1958] 121)

Para terminar, ofreceremos aqui una vista de conjunto de los temas que se recogen en las citas que el nuevo testamento hace del Sal 110[2]

- «Sentarse a la diestra de Dios» Mt 26,64 Hech 2,34, 7,55, Rom 8,34, Ef 1,20, Heb 1,13, 8,1, 10,12, 1 Pe 3,22
- «Sacerdote a la manera de Melquisedec» Heb 5,6ss, 7,1ss
- «Victoria sobre los enemigos» Hech 2,35, 1 Cor 15,25, Heb 1,13, 10,13

Es sorprendente que el nacimiento maravilloso del rey entronizado no haya tenido efectos sobre la tradicion subsiguiente, a pesar de que el G traduce ἐκ γαστρος προ ἑωσφορου ἐξεγεννησα σε (Sal 110,3) En el nuevo testamento destaca el «enunciado de adopcion» de Sal 2,7 Probablemente no se conoció tampoco el significado de Sal 110,3

Sobre la recepcion e interpretacion del Sal 110 en el cristianismo primitivo cf D M Hay, *Glory at the Right Hand Psalm 110 in Early Christianity* (1973)

proposito del v 4 «Fateor quidem olim etiam in profanis gentibus reges sacerdotio functos esse»

2 Sobre la interpretacion del Sal 110 a la luz del nuevo testamento, cf el esbozo que hace Lutero en WA 31,1 508s

«EL INSTITUYO UN MEMORIAL DE SUS MARAVILLAS»

Bibliografía: O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934), J J. Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testament* (1940), J Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament* (1965); G von Rad, *Sabiduria en Israel* (1985) 89ss, W Zimmerli, *Zwillingspsalmen*, en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie Ges Aufsatze* II (1974) 261-271

1 Aleluya.
Alabaré a Yahvé de todo corazón
en la compañía de los piadosos y de la comunidad.
2 Grandes son las obras de Yahvé;
pueden ser experimentadas por[a] todos los que en ellas se gozan[b].
3 Exaltación y magnificencia en su obrar,
y su justicia permanece para siempre.
4 Instituyó un memorial de sus maravillas;
clemente y misericordioso es Yahvé.
5 Alimento dio[c] a quienes le temen;
recuerda su pacto para siempre.
6 Reveló a su pueblo el poder de sus obras,
al darles la heredad de las naciones.
7 Las obras de sus manos son fidelidad y justicia[d],
fiables son todos sus mandamientos,
8 firmes por siempre y para siempre,
fieles y 'rectos'[e] de cumplir.
9 Envió redención a su pueblo,
fijó su pacto para la eternidad.
Santo y temible es su nombre.
10 El principio de la sabiduría es el temor de Yahvé,
buena recompensa para todos los que obran 'de acuerdo con él'[f].
Su alabanza permanece para siempre.

2 **a** Un manuscrito tiene: בְּכָל, pero hay que leer לכל.

b T: הַפְצִיהֶם.

5 **c** El perfecto podría designar también una acción repetida de Yahvé (BrSynt § 41a), pero en el v. 2 habrá que referirlo a una acción de Yahvé en el pasado (cf. *infra*, «Comentario»).

7 **d** Nos preguntaríamos si, por razones métricas, no habría que suprimir אמת o bien משפט; pero habrá que tener en cuenta que la versificación del v. 6 es 4 + 4 (y téngase en cuenta también que el v. 1 tiene la versificación 4 + 3).

8 **e** Hay que dar la preferencia a G, san Jerónimo, S y T con referencia a la puntuación vocálica וְישר.

10 **f** El sufijo de plural tendría que referirse a פקודים en el v. 7. Por eso debe preferirse la lectura de G, san Jerónimo y S (עֹשֶׂיהָ).

Forma

El Sal 111 es uno de los cánticos alfabéticos [o alefáticos] (cf. Sal 9/10; 25; 34; 37; 112; 119; 145; Prov 31,10-31; Lam 1-4; Nah 1,2-8 en su letra inicial). En Ugarit se utilizó ya desde muy pronto el alfabeto con fines didácticos; cf. W. F. Albright, *Alphabetic Origins and the Idrimi Statue*: BASOR 118 (1950) 11-20; Id., *The Origin of the Alphabet and the Ugaritic ABC again*: BASOR 119 (1950) 23s; E. A. Speiser, *A Note on Alphabetic Origins*: BASOR 121 (1951) 17-21. Es evidente que el orden alfabético de las letras iniciales que componen un cántico sirve como recurso para memorizarlo más fácilmente. Que nosotros sepamos, este recurso literario hizo su aparición en tiempo del destierro y con posterioridad a él. En el Sal 111 la primera letra de cada uno de los hemistiquios se va sucediendo según el orden alfabético. En contra de H. Gunkel, que juzga que el Sal 111 es un documento de «modesta destreza literaria», habrá que señalar —con H. Schmidt— la «notable habilidad literaria del compositor que fue capaz de crear una oración de acción de gracias, tan claramente estructurada, a pesar de la limitación que suponía el tener que seguir el orden alfabético, y la tentación que esto llevaba consigo de escribir frases sin demasiada conexión unas con otras».

Pues bien, cuando cada hemistiquio ha de comenzar sometiéndose a la ley del orden alfabético, entonces lo lógico es que el verso completo y el metro correspondiente se hagan especialmente problemáticos. No se observa el *parallelismus membrorum* de la forma corriente. En consecuencia nos hallamos ante un caso especial (cf. también el Sal 112). «El docto compositor quiso

demostrarnos que era capaz de dominar la difícil forma alfabética incluso en las unidades más breves (pies métricos, *cola*)» (S Mowinckel, *Marginalien zur hebraischen Metrik* ZAW 68 [1956] 101) Ahora bien, la metrica empleada esta bien clara Si aislamos הללו יה («aleluya») como titulo, entonces se suceden cadencias cuaternarias en los v 1a 6 7a 10aα Todos los demas hemistiquios son cadencias ternarias Es notable el hecho de que las cadencias cuaternarias puedan aparecer arbitrariamente Desde luego, el paralelismo no determina el orden de la manera en que suele hacerlo corrientemente (cf *supra*)

En un analisis de la forma, habra que tener en cuenta que el salmo va enlazando sucesivamente frases y sentencias estereotipadas El cantor toma de la tradicion enunciados tradicionales Este recurso dificulta la tarea de determinar la categoria a la que debe asignarse el Sal 111 El analisis, en la perspectiva de la historia de las formas, comprueba dos elementos dominantes 1 Las caracteristicas estructurales del himno de un individuo, que marcan su sello en el salmo a partir del v 1 (cf F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied*, WMANT 32 [1969] 294s, cf Introduccion § 6, 1, Iγ) 2 Se observan las caracteristicas del cantico de accion de gracias de un individuo Cf Introduccion § 6, 2, Iγ En todo ello es notable que en la sección principal (v 2-10a) se alaben, y de qué manera, los hechos salvificos de Yahvé Aquí el estilo del himno, impregnado de rasgos didacticos, es absolutamente determinante Sobre todo, el v 10a forma parte de las tradiciones de la חכמה y confirma la tendencia didactica del cantico, el cual —por su forma y estructura— se halla intimamente emparentado con el Sal 112

Marco

Habrá que partir de la situación del cantor, que se reconoce claramente en el v 1 Se presenta una persona que quiere realizar una accion de gracias Pensamos inmediatamente en la escena que se reconoce como *Sitz im Leben* de Sal 22,23 Pero la diferencia es considerable Mientras que en los cánticos de accion de gracias son principalmente los que han sido salvados de la desgracia y de la tentación los que proclaman y ensalzan la accion salvífica de Yahve, vemos que el salmista, en el Sal 111, dedica exclusivamente su atencion a las grandes maravillas obradas por Yahvé, y que constituyeron el fundamento de la historia del pueblo, y prescinde por completo de su propio destino indivi-

dual. Ahora bien, con la alabanza hímnica está inmediatamente asociada la intención didáctica. En los cánticos tardíos de acción de gracias de personas piadosas se observa claramente esta tendencia didáctica (cf. el comentario al Sal 34). Se desarrolla aquí una finalidad que ya se había iniciado en los cánticos individuales de acción de gracias. La persona que ha sido salvada desvía por completo la atención de sí misma y señala hacia Yahvé. Su experiencia personal conducirá a otras personas a sentir confianza en la fidelidad del Dios de Israel al pacto y a la salvación.

Si comenzamos así por el v. 1 la «determinación del marco» del salmo, entonces habrá que desechar la explicación, extensamente aceptada, de que el Sal 111 es un himno de pascua. Esta interpretación se orienta hacia el v. 4. Pero hay que darse cuenta de que el enunciado de ese versículo se halla integrado en las demás alabanzas de la historia de la salvación, formuladas en la sección principal (v. 2-10a).

En la cuestión acerca de la época de la composición del salmo, estaremos de acuerdo con W. O. E. Oesterley en que el salmo se compuso después del destierro.

Comentario

1 Acerca del título הללו יה, que no forma parte del *corpus* del salmo (téngase en cuenta la naturaleza acróstica del mismo), hay que referirse a los Sal 112 y 113. Nos preguntaremos si hubo alguna vez un grupo de «salmos de aleluya», que se insertara en este lugar del Salterio. Por lo demás, el Sal 113 termina también con הללו יה (cf. también Sal 106), mientras que los Sal 104 y 105 solamente tienen al final esa fórmula de alabanza.

La alabanza hímnica del cantor es, al mismo tiempo, acción de gracias y confesión de fe (O. Procksch, *TheolAT*, 629ss). Las ideas de recepción agradecida y de testimonio de confesión se hallan incluidas en la doxología. בכל־לבב («de todo corazón») es una referencia al fervor y la intensidad del cántico sálmico que viene a continuación; la frase se halla influida por la predicación deuteronómica (cf. Dt 6,4). El v. 1b designa el círculo de oyentes. Era corriente que, en las grandes fiestas del año, se presentaran en el atrio del templo los que querían dar gracias y se congregaran formando un círculo de oyentes. A ese grupo se refiere lo de בסוד ישרים ועדה («en la compañía de los piadosos y de la comunidad»). Por tanto, no habrá que pensar en una *ecclesiola in ecclesia* (en contra de lo que piensan F. Baethgen y B. Duhm).

El salmo tiene su situación en la gran asamblea reunida para el culto Sobre סוד, cf L Kohler, *Der hebraische Mensch* (1953) 89ss עדה habra que entenderlo en el sentido que se le da en Sal 1,5

La sección principal del salmo (v 2-10a) trata de las grandes **2-4**
obras de Yahvé en la historia de su pueblo También en época más tardía, las obras de Yahvé en la historia ocupan el lugar central del himno (cf Sal 78,4 11 32, 106,7, Neh 9,17, G von Rad, *TeolAT* I, 544) Y ahora el cantor, inmediatamente, en el primer versículo de la seccion principal, formula un importante enunciado las grandes obras de Yahve pueden experimentarlas quienes se gozan y deleitan en ellas Tambien aqui encontramos la tendencia a la interiorización y a interesarse de corazón por esas grandes hazañas algo que se escuchaba ya en el v 1 con aquello de בכל־לבב Con el concepto חפץ («gozarse ») el salmista, evidentemente, quiere ir más allá de todo formalismo y tradicionalismo religioso (cf Sal 1,2, 112,1) דרושים se refiere a la posibilidad de investigar, tener acceso y experimentar El v 2 contiene una enseñanza tan sólo el interes gozoso y ferviente llega a experimentar el misterio y las obras maravillosas de Yahvé A propósito del v 2, cf Ap 15,3

En el v 3 se glorifican las obras de Yahve La exaltación y magnificencia de la majestad regia de que se halla «revestido» Yahvé (Sal 104,1) irradia de todas sus obras y les da un aire de gloria singularísimo El cantor contempla la historia de la salvación a la luz de la gloria regia de Dios Pero las grandes obras de Yahvé no sólo se caracterizan por su «elevación y magnificencia», sino que en ellas se manifiesta una justicia que permanece «para siempre» צדקה significa la fidelidad de Dios al pacto y a la salvacion, esa fidelidad que caracteriza a Yahve en todas sus obras relacionadas con la comunidad escogida y que se demuestra incesantemente (לעד) Ahora bien, esta fidelidad al pacto y a la salvación no sólo se manifiesta en la historia, sino que además se hace incesantemente actual y se promete vinculantemente en la representacion que se hace de ella en el culto v 4

זכר («memorial») se refiere al culto en el que se dan a conocer las obras maravillosas de Dios y donde permanece viva la tradición de la historia salvífica (cf Sal 78,3ss) Esta representación cultual fue establecida y fundada por Yahvé El culto divino no es una conmemoracion humana, sino una celebración establecida por Dios mismo Podríamos recordar aquí el pasaje de Ex 12,14 Tengamos también en cuenta lo que se dice el v 5b «Puesto que Dios se acuerda para siempre de su pacto (v 5b), tendra sentido la conmemoración de Israel y no se limitara a

pensamientos vacíos» (K. G. Steck, *Meditation zu Ps 111*, en *Herr, tue meine Lippen auf* V [1948] 124). Cf. también O. Michel, ThWNT IV, 678ss. La historia salvífica y el culto se hallan íntimamente relacionados en el antiguo testamento, porque la actualización cultual de las obras fundamentales de Dios se basa en su institución misma por Yahvé y en su «acción» (עשׂה), que permanece eternamente operante. Gracias a la actuación de Yahvé, la salvación es siempre una realidad presente. Dios se muestra «clemente y misericordioso» (cf. Ex 34,6; Sal 103,8; Sant 5,11).

5-9 Ahora, en los v. 5-9, se hace referencia a los maravillosos actos de la salvación obrada por Yahvé. Algunas frases indican con brevedad y concisión complejos enteros de tradición. Así, el v. 5 podría referirse a los alimentos proporcionados milagrosamente en el desierto (Ex 16; Núm 11), pero también –en términos más generales– a los cuidados divinos para que el pueblo cuente siempre con alimentos. טרף tiene propiamente el significado de «presa», pero en textos tardíos puede significar también «alimento» (cf. Mal 3,10; Prov 31,15; Job 24,5). Sobre el v. 5b, cf. Sal 105,8; 106,45. En el Sal 111 se hallan íntimamente entrelazadas las tradiciones del Sinaí y las de la ocupación del país; luego, el v. 6 se refiere al acontecimiento de la donación de la tierra. Yahvé dio a conocer (de manera fundamental) su poder soberano de regir cuando entregó a su pueblo «la heredad de las naciones». Se piensa aquí en el país habitado por la población preisraelita, un país que Yahvé otorgó (נתן) a su pueblo como don salvífico fundamental. Sobre נחלת גוים («la heredad de las naciones»), cf. Sal 2,8. En el v. 7 el salmista alude a la ley de Dios. Las obras de Dios y la ley de Dios guardan, para él, una íntima relación: constituyen una unidad (cf. el comentario a Sal 78,4ss). El v. 7b nos recuerda las alabanzas que se tributan en los salmos de la תורה (cf. principalmente Sal 19,8ss). En la donación de la ley de Dios se incluye la observancia obediente de la misma (v. 8). En el v. 9 se sintetiza todo el acontecer de la redención y del pacto. Sobre פדות («redención»), cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 15. Sobre לעולם («para la eternidad»), cf. E. Jenni, *Das Wort* ʿōlām *im Alten Testament*: ZAW 64 (1952) 237. Sobre שׁם («nombre»), cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 45.

10 En el v. 10 se recoge una máxima sapiencial que corresponde al empeño del salmista por salir del formalismo, tradicionalismo y dogmatismo y conducir al encuentro vivo con el Dios de Israel. En el «temor de Yahvé» el hombre se percata íntimamente de la

realidad de Dios. En muchos casos —entre ellos en Sal 111,10— el «temor de Yahvé» tiene el significado de obediencia a la voluntad de Dios. Por tanto, habrá que descartar la idea de que se trata de algo emocional, de una forma determinada de vivencia religiosa. Cf. G. von Rad, *Sabiduría en Israel* (1985) 90. El que teme a Yahvé le «conoce» (H. W. Wolff, EvTh 29 [1969] 62ss); sabe que está vinculado con su palabra, con él mismo. En todo ello, el temor de Dios se entiende como algo que constituye por principio el preámbulo de toda sabiduría. Porque todo el conocimiento del hombre tiene que basarse en su vinculación con Dios, en la obediencia a Dios. «Todo conocimiento recto de Dios nace de la obediencia» (Calvino, *Institución de la religión cristiana* I, 6, 2). «La tesis es un perfecto resumen de toda la teoría del conocimiento, como la entendía Israel... En todo caso, la tesis propuesta encierra una convicción de que los esfuerzos por adquirir el conocimiento también pueden fracasar; y esto debido no sólo a determinadas apreciaciones erróneas o a verdaderos fallos aislados, como sucede habitualmente, sino en virtud de un planteamiento equivocado. Técnicamente hablando, sólo se llegará a ser un perfecto conocedor de las leyes de la existencia si se toma como punto de partida un profundo conocimiento de Dios» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 91s; cf. también J. Becker, *Gottesfurcht im Alten Testament* [1965], donde puede encontrarse más bibliografía). El principio de todo «conocimiento acerca de Dios» (en Prov 1,7 hallamos דעת en vez de חכמה) es el encuentro con Yahvé. H. Gunkel traduce ראשית («principio») por *Hauptstück* («sección principal»). Es una traducción perfectamente posible. Acerca de שכל טוב («buena recompensa»), cf. Prov 3,4. El salmo termina —como Sal 15,5— con un hemistiquio hímnico.

Finalidad

En el Sal 111, habrá que fijarse principalmente en dos cosas: 1. Este salmo es un testimonio hímnico y didáctico de la atención clemente y misericordiosa de Dios hacia su pueblo. Glorifica el acontecimiento del pacto, digno de plena confianza, y la constante fidelidad de Yahvé a la salvación en el curso de la historia y en el culto divino. Se evocan mediante breves referencias las tradiciones fundamentales del antiguo testamento. 2. El cantor quiere inculcar a sus oyentes una nueva relación y nuevos sentimientos ante la actividad y el gobierno soberano

ejercidos por Yahvé Lo decisivo en esa relación debe ser la asimilación íntima, el gozo y el temor Evidentemente, el salmista lucha contra el letargo y la esclerosis, tal como se observan en el judaísmo de después del destierro

Por lo que respecta la recepción del Sal 111 por la comunidad del nuevo testamento, tengamos en cuenta que el mensaje apostolico de Rom 9,4s tiene en este salmo un sólido fundamento

En relacion con el v 4, Lutero en su detallada exposicion del Sal 111, nos ofrece una asimilacion neotestamentaria del salmo del antiguo testamento Escribe asi «¿Que es un memorial? ¿y cuales son las maravillas de Dios que hemos de conmemorar en nuestra fiesta de pascua? Publicamente debemos ensalzar, proclamar y confesar las indecibles maravillas que Dios ha hecho por nosotros por medio de Cristo Estábamos condenados en nuestros pecados, perdidos en la muerte, cautivos bajo el poder del demonio De todo ello nos salvo el por medio de su sangre y su muerte del pecado pasamos a la justicia, de la muerte, a la vida, del demonio, a Dios Estas maravillas son, seguramente, muy diferentes de las antiguas maravillas, cuando el salvo a los hijos de Israel del Egipto terreno, de la muerte temporal y del poder del mortal Faraon Entonces salvo solo a unos cuantos, a saber, a los hijos de Israel Pero aqui tenemos una redencion eterna de nada menos que del pecado y la muerte eternos, y del demonio Y, ademas, son muchos los redimidos, a saber, el mundo entero Pero ¿a que emplear tantas palabras? Aqui no hay comparacion posible Sino que asi como no se pueden comparar el cielo y la tierra las cosas temporales y las eternas, asi tampoco esas maravillas de antaño pueden compararse con estas maravillas de ahora Porque aquellas apenas son nada mas que figuras o signos en comparacion con estas maravillas, que son las reales» (WA 31, 1, 412)

Salmo 112

«FELIZ EL HOMBRE QUE TEME A YAHVE»

Bibliografía Chr Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947), S Mowinckel, *Marginalien zur hebraischen Metrik* ZAW 68 (1956) 97-123, W Zimmerli, *Zwillingspsalmen*, en *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Prophetie Ges Aufsatze* II (1974) 261-271

1 Aleluya.
¡Feliz el hombre que teme a Yahvé,
que se goza mucho en sus mandamientos!
2 'Poderoso'[a] en el país llega a ser su nombre;
el linaje[b] de los piadosos es bendecido.
3 Bienestar y riqueza hay en su casa,
y su justicia permanece para siempre.
4 En las tinieblas la luz ilumina al piadoso[c];
clemente y misericordioso es ''[d] el justo.
5 Bien le va al hombre que da y presta,
que lleva sus negocios[e] con justicia.
6 Cierto, jamás vacilará,
el justo deja un recuerdo permanente.
7 No teme las habladurías malignas;
firme está su corazón, confía en Yahvé.
8 Su corazón es constante, no tiene miedo
hasta que él baja la mirada sobre sus opresores.
9 El distribuye y da a los pobres,
su justicia permanece para siempre.
su cuerno se alza alto en honores.
10 El impío lo ve y se irrita,
rechina con sus dientes y se desvanece.
El deseo[f] de los malvados se frustra.

a TM «heroe» גבור es muy extraño Seguramente hay un error 2
de copista Tal vez sería adecuada la enmienda גביר (cf Gén 27,29 37)
Un paralelo apropiado sería ועֲנוים יירשו־ארץ (Sal 37,11)

b T: בדור, pero conviene atenerse al TM.

4 **c** No hay ninguna razón para la reconstrucción de una cadencia ternaria (mediante la supresión de una palabra sobrante), porque en los Sal 111 y 112 puede entrar en la versificación un número cualquiera de cadencias cuaternarias.

d Mediante la supresión de la cópula ו podría formarse una oración de predicado nominal que encajaría bien en el contexto y sería sintácticamente aceptable, pero que sería problemática por su contenido. Habrá que tener en cuenta que en el Sal 111, que es afín, se designa a Yahvé como «clemente y misericordioso». Sería posible eliminar יהוה en una cadencia cuaternaria. La forma asindética del salmo permitiría perfectamente un enunciado acerca de Yahvé.

5 **e** En Eclo 49,9 leemos דְּרָכָיו, pero será preferible atenerse al TM.

10 **f** No es absolutamente necesario, tomando como modelos Job 8,13 y Prov 10,28, corregir el texto para leer תקות.

Forma

Lo mismo que el Sal 111, que precede inmediatamente en el Salterio, el Sal 112 es un cántico alfabético (alefático), en el que cada hemistiquio comienza con una letra del alfabeto (cf. el comentario al Sal 111, «Forma»). Los dos salmos se hallan emparentados muy estrechamente y se deben probablemente al mismo compositor o a un círculo común de escritores. Los comentarios señalan constantemente las correspondencias que existen entre ambos salmos. Aquí nos limitaremos a hacer unas cuantas referencias: sobre חפץ en el v. 1, cf. Sal 111,2; sobre ישרים en el v. 2, cf. Sal 111,1; sobre el v. 3b, cf. Sal 111,3; sobre el v. 4b, cf. Sal 111,4; sobre סמוך en el v. 8, cf. Sal 111,8. También la versificación de ambos salmos está regida por las mismas leyes. Si la primera letra de cada hemistiquio va siguiendo el orden del alfabeto, entonces resulta extraordinariamente difícil la obtención de un *parallelismus membrorum*. Los hemistiquios se hallan reunidos asindéticamente. «El docto compositor quiso demostrarnos que era capaz de dominar la difícil forma alfabética incluso en las unidades más breves (pies métricos, *cola*)» (S. Mowinckel, *Marginalien zur hebräischen Metrik*: ZAW 68 [1956] 101). Sería un error basarse en este fenómeno excepcional para deducir leyes sobre los denominados «versos breves» (en contra de lo que piensa G. Fohrer, ZAW 66 [1954] 208). Si aislamos el título הללו יה del verdadero *corpus* del salmo, entonces tendremos el siguiente cuadro en lo que respecta a la métrica: predominan las cadencias

ternarias Pero —igual que en el Salmo 111— puede aparecer un número cualquiera de cadencias cuaternarias (v 2a 4a 6b 7) No sería apropiado el querer reconstruir una cadencia ternaria en todos los hemistiquios

Es indiscutible que la progresión alfabetica del comienzo de los hemistiquios ejerce fuerte presión sobre la configuración del contenido En la mayoria de los casos se van alineando frases o máximas estereotipadas La determinación de la categoria a la que pertenece el salmo, se ve extraordinariamente dificultada por ello, pero también por otras circunstancias Si en el Sal 111 reconocemos aún los perfiles y las características estructurales del cántico de alabanza y del salmo de accion de gracias de un individuo (cf el comentario al Sal 111, «Forma»), vemos que en el Sal 112 hay multitud de sentencias que tienen el caracter de poema didáctico Cf Introduccion § 6, 5 Los elementos de la חכמה que se observaban ya en el Sal 111, destacan aqui con tanto relieve, que son los elementos dominantes Cf H Gunkel-J Begrich, *EinlPs* § 10 Las salutaciones y macarismos, tan populares en los poemas más tardios, desempeñan un papel especial en la determinacion de la forma, como se ve inmediatamente por el v 1 (pero cf también טוב en el v 5) Sobre אשרי y para completar la bibliografía sobre este tema, cf M Saebø, DTMAT I, 383-387

Marco

Hemos indicado ya que la composición del Sal 112 debe fijarse en época tardía, con posterioridad al destierro El poema se halla bajo la influencia de la חכמה, pero trata principalmente del destino del צדיק ¿En que complejo de tradiciones habrá que integrar exactamente a este cantico? ¿sera posible descubrir incluso un *Sitz im Leben* (cultual)? H Schmidt interpreta el Sal 112 en relación sumamente íntima con el análisis de la situación del Sal 111 Si en este ultimo se podian descubrir los perfiles de un cantico de acción de gracias, viendo asi cuál era el «marco» del salmo, vemos que H Schmidt quiere conectar también el Sal 112 con la «fiesta para el cumplimiento de votos», pero esta vez como un saludo dirigido al que viene a dar gracias y que penetra con su ofrenda en el santuario Ahora bien, estas relaciones no pueden deducirse sino de una conexión íntima entre ambos salmos El Sal 112 no ofrece claves para determinar la situación Más bien, habría que destacar las relaciones de las tradiciones

de este salmo con las de los Sal 1; 19B y 119. La piedad de la תורה, propia de los צדיקים, encuentra en el Sal 112 una expresión característica. Se piensa sobre todo en la recompensa del «justo». Es muy difícil localizar con mayor precisión esas reflexiones de la חכמה. Aquí se expresan algunas confesiones de fe fundamentales, que se consideran absolutamente válidas. El círculo de la tradición se menciona en Sal 111,1: בסוד ישרים.

Comentario

1 Sobre el título הללו יה, que aparece en algunos salmos, cf. el comentario a Sal 111,1. El Sal 112 comienza con un macarismo. אשרי («feliz») es una forma plural en estado constructo que da carácter de enunciado en nominativo a la «fórmula de felicitación» (BrSynt § 7a). Del ברוך («bendito») sagrado y solemne hay que distinguir claramente el אשרי como macarismo o felicitación más llana (cf. el comentario a Sal 1,1). La concordancia del versículo con Sal 1,1.2 no debe inducirnos a pensar que en el Sal 112 hay dependencia o imitación; sino que se trata, más bien, de analogías formales de estilo (cf. también Sal 128,1). Se ensalza como feliz al ירא את־יהוה («el que teme a Yahvé»). No debemos considerar esta manera de designar a una persona como una frase hecha y sin vigor. «Porque temer, en el sentido pleno del concepto, significa tener que esperar de alguien o de algo el cese de la propia existencia. Allá donde se trata de algo menos: cuando no se trata de esa expectación y no se trata de aquel de quien hay que esperarlo necesariamente, entonces no tememos todavía realmente. Lo que no tememos sobre todas las cosas, no lo tememos en absoluto» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 37). Ese «sentido pleno» del concepto ירא no se volatilizó en la época tardía hasta convertirse en una manera formalista de designar a los «piadosos». Antes al contrario: los צדיקים se consideran a sí mismos como aquellos para quienes Dios es una realidad viva. Se hallan en absoluta relación vital con Dios y con su תורה, y en esto se distinguen de los רשעים y de toda la piedad formalista y convencional de épocas posteriores. Encuentran gozo y deleite (חפץ) en las instrucciones y mandamientos de su Dios (cf. Sal 1,2; 111,2; 119,24.77.92.143.174). Está bien claro que en el Sal 112 se formulan enunciados sobre el צדיק (cf. el comentario al Sal 1).

2-4 En los versículos siguientes se acumulan en gran cantidad las promesas dirigidas a aquel que teme a Yahvé. Su vida no queda-

rá sin recompensa. Sobre la «idea de recompensa» en la Biblia, cf. G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*: EvTh (1946) 143-166. Evidentemente, es la ocasión para prometer al צדיק un futuro lleno de bendición. Su vida presente está amenazada por enemigos (v. 8b), habladurías malignas (v. 7a) y sufrimientos. Pero Yahvé no permitirá que el que teme a Dios se marche con las manos vacías. No, sino que él interviene proporcionando una abundancia de bendiciones increíblemente grande. A sus descendientes (v. 2b), ricamente bendecidos, se les promete que han de ser señores en el país. Cf. Sal 37,11; Mt 5,5. Con ello queda quebrantado el poderío de los רשעים. Por lo demás, דור («linaje», v. 2b) en el antiguo testamento no debe entenderse siempre en sentido estrictamente genealógico; el término, en su significado más amplio, puede designar también al «grupo de seres humanos», a la «especie humana» (cf. Sal 24,6). Para la traducción e interpretación del concepto neotestamentario de γενεά son importantes estos antecedentes en el antiguo testamento (ThWNT I, 660ss). Los justos reciben prosperidad y riqueza (v. 3). En el antiguo testamento la riqueza es señal de la atención de Dios, que concede bendiciones y salvación (cf. 1 Re 3,13; Prov 3,10.16; 13,18; 22,4). Las decisiones sobre la recompensa del צדיק quedan dentro del ámbito de este mundo (Prov 8,18). הון («bienestar») es en los Proverbios un término favorito (cf. Prov 3,9; 10,15; 11,4; 13,7.11; 18,11; 19,4; 28,8.22; 29,3 y *passim*).

Pues bien, ¿qué significado tendrá צדקה («justicia») en el v. 3b? H. Gunkel interpreta el concepto como «la conducta recta del hombre, reconocida como tal por Dios». Sin embargo, según las investigaciones de K. H. Fahlgren (Ṣedaḳa *nahestehende und entgegengesetzte Begriffe im Alten Testament* [1932]) y K. Koch (Ṣdq *im Alten Testament* [tesis Heidelberg 1953]; DTMAT II, 639-668; aquí puede encontrarse más bibliografía), צדקה designa la conducta que se ajusta al pacto con Dios, y que —según el Sal 112— se acredita por el temor de Yahvé y, al mismo tiempo, lleva en sí y consigo las bendiciones y la salvación. Esta צדקה es inextinguible; permanece para siempre (v. 3b). Lo mismo que en Sal 111,1, al צדיק se le llama ישר («piadoso»). Como se indicó ya anteriormente, el temeroso de Dios lleva primariamente una vida que se ve asediada por enemigos (v. 8b), habladurías malignas (v. 7a) y sufrimientos. Es una vida en חשך («tinieblas», v. 4a). Sin embargo, «la luz ilumina» al justo: tal es la promesa que a éste se le hace. אור («luz») es, ante todo, en términos generales y en sentido amplio, el símbolo de la vida feliz. Pero,

en último término, Yahvé mismo es la luz (Is 9,1; 10,17; Miq 7,8; Sal 27,1; 36,10; Job 29,3). Por tanto, en sentido amplísimo, el צדיק recibe los rayos de la felicidad de la vida, lo mismo que recibe los rayos del sol. En todo ello, el justo tiene el cariño de Yahvé, que le concede personalmente la salvación. Sobre los problemas que entraña el v. 4b, cf. *supra* la nota textual **d**. Es probable que en este lugar hubiera originariamente un enunciado sobre Yahvé (cf. Sal 111,4b). Sin embargo, si leemos el v. 4b en conexión inmediata con el v. 4a, entonces podríamos dar la explicación de que el צדיק, en la luz resplandeciente de Yahvé, está henchido de las perfecciones de Dios y las refleja.

5-10 Con el estilo de un macarismo, el v. 5 menciona las *notae* de una vida que se ajusta al pacto con Dios y que está enraizada en la צדקה. El justo da graciosamente y presta (cf. también el v. 9). Sus negocios los lleva limpiamente: sin exigir intereses (cf. Lev 25,35ss; Dt 15,7-11), sin estafar a nadie. Actúa במשפט («con justicia»): con arreglo a lo que pide la ley de Dios. El v. 6, introducido por un כי afirmativo, interpreta y desarrolla el macarismo de felicitación introducido por טוב («bien», v. 5). Sentencias introducidas por טוב se encuentran también en Is 3,10; Lam 3,26. El צדיק no vacila, no se tambalea (v. 6). Sobre מוט («vacilar»), cf. Sal 10,6; 13,5; 15,5; 16,8; 21,8; 30,7; 62,3.7 y *passim*. זכר («recuerdo») es (como שם) el recuerdo permanente de un nombre que queda aun después de la muerte del individuo. Cf. Prov 10,7. El צדיק se halla bien armado contra las calumnias y las malignas habladurías (v. 7a); no tiene miedo. Esta ausencia de miedo se funda en la firmeza del corazón y en la confianza en Yahvé. A propósito de נכון לבו («firme está su corazón»), cf. βεβαιοῦσθαι τὴν καρδίαν (Heb 13,9). Sobre בטח («confiar»), cf. Sal 13,6; 28,7 y *passim*. En el v. 8a se ofrece una variación de lo que se había expresado en el v. 7. El justo se halla todavía en luchas y conflictos, pero mira de arriba abajo a sus opresores; es decir, triunfará sobre ellos. El v. 9 corresponde a lo que se enuncia en el v. 5a y en el v. 6b (cf. 2 Cor 9,9). El «cuerno» que se alza en alto es signo de una fuerza superior (cf. Sal 75,5; 132,17; 1 Sam 2,1; Lc 1,69). Por tanto, la frase corresponde también a lo que se dice en el v. 6b.

Para terminar, el v. 10 describe el colapso del רשע (cf. Sal 1,6b). El impío será a la fuerza testigo de la salvación recibida por el צדיק y de su triunfo. El rechinar de los dientes es señal de furia desmedida (Sal 35,16; 37,12). Sobre תאוה («deseo»), cf. Sal 9,19; Job 8,13; Prov 10,28; 11,7.

Finalidad

Se ve generalmente en el Sal 112 un perfil de las cuestiones fundamentales de la piedad y la moral judía en los tiempos que siguieron al destierro. Se acentúa con especial relieve el predominio del dogma de la retribución. Pero no se ve tanto que el Sal 112 muestra claros impulsos hacia lo que es promesa y consuelo. Se desconoce también la situación del צדיק en medio de las tinieblas (v. 4), la hostilidad (v. 8ss) y la amenaza.

En el salmo, a una persona cuya vida está marcada por el sufrimiento se le promete la plenitud de la salvación divina. El justo tiene un gran futuro: tal es el tema principal del Sal 112. Y, aunque en el antiguo testamento ese futuro se describe a través de promesas terrenas y de esta vida, sin embargo en ellas se refleja la plenitud de Dios, que colma de bendiciones aun la vida material. Una de las más importantes bendiciones es la firmeza del corazón. Tan sólo de esa *perseverantia* brota la ausencia de temor frente a todos los peligros a los que se ve expuesto el צדיק, mientras vive. Ahora bien, el «temor de Dios», que es la característica de esa vida y que puede designarse como sujeción y obediencia a Dios, se halla bajo el signo del gozo en el mandamiento de Yahvé (v. 1).

EXCELSITUD Y MISERICORDIA DE YAHVE

Bibliografía. I. W. Slotki, *Omnipresence, Condescension and Omniscience in Psalm 113,5-6*: JTS 32 (1931) 367-370; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 134s; J. T. Willis, *The Song of Hannah and Psalm 113*: CBQ 35 (1973) 139-154; D. N. Freedman, *Psalm 113 and the Song of Hannah*. ErIs 14 (1978) 56-69.

1 ¡Aleluya!
¡Alabad, oh siervos[a] de Yahvé,
alabad el nombre de Yahvé!
2 ¡Bendito sea el nombre de Yahvé,
desde ahora[c] hasta la eternidad!
3 ¡Desde el nacimiento del sol hasta su ocaso
sea alabado el nombre de Yahvé!
4 Excelso sobre todas las naciones es Yahvé,
su gloria está sobre los cielos.
5a ¿Quién es como Yahvé, nuestro Dios,
6b en el cielo y en la tierra[d],
5b que tiene su trono en las alturas
6a y mira a lo profundo?
7 El eleva del polvo al insignificante,
levanta de la inmundicia al pobre,
8 'para hacer que se siente'[e] en el trono entre nobles[f],
entre los nobles de su pueblo[g].
9 El hace morar en la casa a la estéril
como gozosa madre de hijos[h].
¡Aleluya!

a G, α', σ', ϑ' y san Jerónimo presuponen עֲבָדִים, pero se trata 1
evidentemente de hacer más fácil el texto transmitido por el TM.

b Gmss tiene שְׁמוֹ; también esta variante facilita la lectura.

2 c S, al leer מֵעוֹלָם, se atiene a una formulación que es corriente en el antiguo testamento.

6 d El TM ofrece en los v. 5.6 el siguiente texto:

«¿Quién es como Yahvé, nuestro Dios,
que tiene su trono en las alturas;
que mira a lo profundo
en el cielo y en la tierra?».

Si ordenamos conforme al sentido el hemistiquio que evidentemente ha quedado desordenado (cf. *supra*), entonces veremos que al v. 5a le sigue el v. 6b, y al v. 5b, el v. 6a.

8 e G, S y san Jerónimo establecen con להושיבו la correcta relación del sufijo.

f Un manuscrito y S podrían haber errado por haplografía omitiendo עם־נדיבים.

g S lee עָם sin sufijo.

9 h Sobre el significado del artículo, cf. GesK § 127e.

i G sitúa הללו יה en Sal 114,1, pero la aclamación hímnica fue probablemente la conclusión de Sal 113.

Forma

La extensión del salmo es, en parte, objeto de discusión. Pero no existe duda alguna de que el Sal 114 es un cántico independiente que no muestra ninguna conexión con el Sal 113 ni en cuanto a la forma ni en cuanto al contenido. El Sal 113 comienza y termina con הללו יה (cf. también el Sal 106).

El metro del salmo es irregular: 3 + 3 en los v. 1.2.7.9 (la exclamación hímnica הללו יה, en los v. 1.9, debe desligarse del conjunto); 3 + 2 en los v. 3.4.5a.6b.8; y 2 + 2 en los v. 5b.6a.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. F. Crüsemann estudió las características estructurales de los cánticos de alabanza (himnos). Según sus estudios, tenemos en el Sal 113 una «combinación de himno imperativo y de participios hímnicos». Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, 134. Crüsemann señala que la mezcla de ambas formas es tan íntima, que no se aprecia siquiera una sutura que marque la transición. Cf. Crüsemann, 134s.

Marco

El Sal 113 es indudablemente un himno cultual, entonado por un grupo. ¿Quiénes son los עבדי יהוה («siervos de Yahvé»)? ¿se piensa aquí únicamente en sacerdotes o levitas? ¿o el introito hímnico, con su llamamiento, va dirigido a la asamblea general de los fieles? Probablemente se trata de coros de sacerdotes (cf. *infra*, «Comentario»; cf. también H. Schmidt). Entonces podríamos suponer que dos coros cantaban las dos secciones hímnicas, v. 1-4 y v. 5-9 (alternando quizás en cántico antifonal).

Difícilmente se podrá determinar con precisión el tiempo en que se compuso el salmo. Es verdad que el himno recurre a expresiones e ideas convencionales, pero —a pesar de todo— procede de manera bastante independiente. Es interesante el contacto con temas y formulaciones del cántico de Ana (1 Sam 2, 1-10). Cf. J. T. Willis, *The Song of Hannah and Psalm 113*, 139ss. Esos puntos de contacto podrán explicarse por la existencia de fórmulas convencionales, como las que había o se adoptaban en determinados formularios de preces para el pueblo de Israel.

La antigua idea de que los «exaltados» que aparecen en el v. 7 fueran los héroes macabeos, es una idea absurda porque en los salmos del antiguo testamento hay numerosos ejemplos de la «exaltación de los pobres», ejemplos que se refieren siempre —de manera exclusiva— a personas individuales que reciben la ayuda de Yahvé. Por consiguiente, la sección segunda del himno se refiere a la misericordiosa actividad salvífica de Yahvé.

Por lo demás, en el culto judío, los Sal 113-118 pertenecen al denominado *Hallel*, que entre otras ocasiones se entonaba en la noche de pascua (cf. Mt 26,30; Mc 14,26).

Comentario

Sobre el significado de la exclamación hímnica הללו יה como 1-4
título de algunos salmos, cf. el comentario al Sal 111.

El salmo comienza con la habitual exhortación en imperativo a alabar a Yahvé (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2, 2s). Sobre el himno imperativo, cf. Crüsemann, 134. La exhortación va dirigida a los «siervos de Yahvé» (עבדי יהוה), que debían de ser coros de sacerdotes (cf. Sal 134,1; 135,1s). El cántico de alabanza se entona en honor del «nombre de Yahvé» (שם יהוה). Como sucede muchas veces, el «nombre» sustituye a la persona y se convierte en la expresión por excelencia que designa la pre-

sencia y el poder de Yahvé (cf O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 37)

Cuando «se bendice» el nombre de Yahve (v 2), entonces se reconoce de todas las maneras a Yahvé en su posición de poder y en sus atributos de majestad (cf F Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel* EvTh 1/2 [1947] 31) La frase מעתה ועד־עולם se encuentra también en Sal 115,18, 121,8, 125,2, 131,3 Así como el שם de Yahvé impregna y llena el mundo entero (Sal 8,2), así también la alabanza de su nombre debe resonar en todos los países v 3, «desde el nacimiento del sol hasta su ocaso», como dice una antigua fórmula que quiere abarcar un espacio universal En textos de Mesopotamia se lee «He aquí que el rey, mi señor, ha puesto su nombre en el nacimiento del sol y en la puesta del sol» (cf B Meissner, *Babylonien und Assyrien* II [1925] 142) Y en las cartas de El-Amarna se aclama así al rey «¡Desde el nacimiento del sol hasta su ocaso ríndante homenaje todos los países!» (J A Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* [1915] n.º 288, 5-7) Cf tambien Sal 50,1, Mal 1,11 Sería una manera muy angosta de entender las cosas creer que el v 3 se refiere únicamente a aquellas zonas en las que está presente la diaspora posterior al destierro El enunciado acerca del שם tiene sentido universal (cf Introducción § 10, 1) En el v 4 se describe la excelsa majestad del Dios que esta sentado en su trono (en el cielo) Dios es el supremo Señor del mundo habitado (Sal 46,11, 99,2) El fulgor de su luz (כבוד) resplandece por encima de los cielos (cf Sal 19,2, 29,9) El v 4 alude a antiquísimas tradiciones y concepciones sobre el rey del cielo y el Señor del universo (cf , a propósito, Introducción § 10, 1)

5-9 La pregunta retórica del v 5a ensalza de manera impresionante lo incomparable que es el Dios de Israel אלהינו recuerda la promesa relativa al pacto El Señor del universo es el Dios de Israel En el cielo y en la tierra no hay nadie comparable a él (v 6b) Cf Ex 15,11 Después de la pregunta retórica vienen ahora los participios tan característicos del himno Yahvé tiene su trono en las alturas (v 5b) y mira desde allí a lo profundo (cf Sal 14,2; 138,6, Is 57,15) Con esto quedan marcadas las dimensiones desde el nacimiento del sol hasta su ocaso (v 3), la altura y la profundidad (v 6a) Pero, al mismo tiempo, se efectúa la transición a los enunciados que se formulan en los v 7ss La mirada de Yahve hacia lo profundo se convierte en actividad auxiliadora Dios se inclina para ayudar a los desvalidos y a los pobres (cf Is 57,12) Sobre דל y אביון, cf Introduccion § 10, 3 El desvalido y pobre yace en el polvo (Sal 7,6), está postrado sobre un montón

de inmundicias y de ceniza (Job 2,8; Lam 4,5). Pero Yahvé lo levanta y lo ensalza (cf. 1 Sam 2,8; Lc 1,52). Eleva a los de baja condición y los llena de honores en medio de los nobles y de las personas de prestigio (v. 8). Yahvé demuestra su poder universal siendo misericordioso con los humildes y los menospreciados.

En el mundo antiguo, la esterilidad se consideraba un oprobio muy especial (1 Sam 1,6). En el último versículo del salmo se alaba a Dios, que auxilia maravillosamente y que «da morada» a la estéril, es decir, que le da la posibilidad de vivir en su hogar una vida conyugal que no se deshaga (cf. Esd 10,2.14; Neh 13,23) y la bendice con hijos varones. Cf. 1 Sam 2,5. De esta manera, los v. 5-9 testifican y alaban la maravilla de la intervención divina que ayuda y exalta hasta lo que se encuentra en lo más hondo del mundo.

Finalidad

El Sal 113 desarrolla hímnicamente un mensaje como el que hallamos, por ejemplo, en Is 57,15 dentro del antiguo testamento. La excelsitud y el poder de Dios se demuestran en su misericordia y en la maravillosa exaltación que él hace de las personas humilladas y ultrajadas. En Jesucristo se confirma y llega a su plenitud esta acción divina. El Sal 113 describe la misericordiosa actividad de Dios para la salvación (cf. Lc 1,52), pero no el gobierno de la divina *providentia* entendido en sentido general. La incomparable acción de Dios, que produce un cambio decisivo, que «levanta» a los pobres y exalta a los menospreciados (v. 7ss), resplandece desde la particularidad de su realización hasta la universalidad del destino de las naciones (v. 3s). Todo lo que ha sucedido ya y está sucediendo se enmarca única y exclusivamente en la actividad del שם divino: en el misterio y el milagro de la presencia personal y concreta del Dios de Israel. Su nombre le diferencia de todos los fenómenos de prodigios e ilusiones. Su nombre es la autodeterminación —libre y soberana— de su actividad salvadora.

Salmo 114

EL MILAGRO DE SUBYUGAR EL MAR

Bibliografía: A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae (1945); H.-J. Kraus, *Gilgal – Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels*· VT 1 (1951) 181-199; C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1953); H. van der Bussche, *Psalm 114*. Col BG III, 1 (1957) 77-83; H.-J Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 18 (1958) 47-67; O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Agypten, Ugarit und Israel*, ZAWBeih 78 (1959), H.-J Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 189ss, E Vogt, *Die Erzahlung von Jordanubergang Jos 3-4*. Bibl 46 (1965) 125-148; H. Lubsczyk, *Einheit und heilsgechichtliche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*· BZ NF 11 (1967) 161-173, J Langlamet, *Gilgal et les récits de la traversée du Jourdain*, Cahiers de la RB 11 (1969) 7-158, J Halbe, *Passa-Massot-Fest im deuteronomischen Festkalender*: ZAW 87 (1975) 147-158; J. Halbe, *Erwagungen zu Ursprung und Wesen des Massotfestes*. ZAW 87 (1975) 324-346; B. Renaud, *Les deux lectures du Ps 114*. RevSR 52 (1978) 14-28; P. Auffret, *Notes conjointes sur la structure littéraire des Ps 114 et 29*: EstB 37 (1978) 103-113.

1 **Cuando Israel salió de Egipto,**
la casa de Jacob de un pueblo balbuciente,
2 **entonces Judá vino a ser su santuario,**
Israel su dominio[a].
3 **El mar lo vio y huyó,**
el Jordán se volvió atrás.
4 **Los montes saltaron como carneros,**
las colinas como los corderos del rebaño.
5 **¿Qué te pasa, oh mar, que huyes,**
a ti, oh Jordán, que te vuelves atrás?
6 **¿Por qué saltáis, oh montes, como carneros,**
y vosotras, oh colinas, como los corderos del rebaño?
7 **Ante el rostro del 'Señor de todo el país'[b],**
ante el rostro del Dios[c] de Jacob,

8 **que convierte la roca en estanque,**
el pedernal en manantial de agua[d]**.**

2 a Cf. G, S y san Jerónimo: מֶמְשַׁלְתּוֹ.

7 b Nos preguntamos si en este lugar no se habrá deslizado un error en la trasmisión del texto. חולי o también חילי (en el texto de G: ἐσαλεύθη) es tan extraño como אדון sin artículo. En Jos 3-5, a cuyo complejo de tradiciones pertenece el Sal 114 (cf. *infra*, «Marco»), se le denomina a Yahvé אדון כל־הארץ (Jos 3,11.13; cf. también Sal 97,5; Miq 4,13; Zac 4,14). Es posible que esta designación de Dios se modificara por la exigencia de un verbo en el v. 7. Teniendo en cuenta también el contexto, el *parallelismus membrorum* y el metro 3 + 3, que aparece regularmente en el Sal 114, podría reconstruirse el texto de la siguiente manera:

מלפני אֲדון כָּל־הָאָרץ
מלפני אלוה יעקב

TM: «¡Tiembla, oh tierra, ante el rostro del Señor!». Por lo demás, la enmienda propuesta corresponde a la construcción nominal que hallamos en el v. 1.

c La forma que aparece en el TM es extraña. Se hace referencia, naturalmente, al nombre divino, muy común, de אלוהי יעקב (¿habrá haplografía del י?).

8 d G (cf. también S y san Jerónimo): εἰς λίμνας ὑδάτων... εἰς πηγὰς ὑδάτων.

Forma

Es excelente el estado en que se conserva el texto de este vigoroso y majestuoso salmo. En todos los aspectos es una entidad original e independiente. Cuando G reúne los Sal 114 y 115 en un solo cántico extenso, entonces nos encontramos con una manera de proceder que no corresponde a la forma y al contenido de estos salmos que se transmiten como cánticos separados en el TM.

En lo que respecta a su versificación, el Sal 114 ofrece también una imagen uniforme y compacta (sobre la corrección efectuada en el v. 7, cf. la nota textual **b**).

El Sal 114 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. Sin embargo, el salmo no tiene aspectos formales específicos del lenguaje hímnico. Falta el introito (imperativo) que, por lo demás, es tan corriente; faltan igual-

mente las características estructurales del himno participal. La sección principal carece también de todas las notas que tan habituales son en la alabanza hímnica. Tan sólo en el v. 8 aparece claramente la nota característica del lenguaje hímnico. Pero con este versículo se interrumpe bruscamente el salmo. Quizás esta forma poco corriente contribuyó a que G añadiese inmediatamente a continuación el texto del Sal 115, uniendo ambos salmos. El hecho de que Yahvé se revelara a sí mismo en un acontecimiento determina todos los enunciados, hasta en su forma externa. Y, no obstante, no podemos afirmar que la exposición sea una verdadera narración o descripción. «Los hechos hablan» (F. Nötscher). El acontecimiento como tal se presenta de manera viva y con inmediatez. Es probable que el culto haya sido el *Sitz im Leben*: el culto que logró esa notable actualización del acontecimiento salvífico (cf. *infra*, «Marco»).

A veces, los comentarios dividen en estrofas el Sal 114. H. Gunkel presenta cuatro estrofas: v. 1-2.3-4.5-6.7-8. Conviene ser prudentes en este punto. Bastará señalar que en los v. 3.5 aparecen sorprendentemente nuevos enfoques.

Marco

Cuando investigamos cuál es el *Sitz im Leben* característico del Sal 114, nos hallamos inmediatamente ante numerosos problemas. Habrá que estudiarlos objetivamente uno por uno. En primer lugar investigaremos el complejo de tradiciones y las huellas que hay de conexión con situaciones cultuales y locales. Sorprende que el milagro del mar, que ocupa el centro del salmo, se halle conectado de manera tan íntima con el paso del río Jordán. ¿Cómo explicaremos esta combinación de tradiciones? H. Gunkel da la siguiente explicación: «Acontecimientos que, según la tradición, se hallan separados por muchos años, la fantasía del poeta los contempla estrechamente unidos. El hecho de que se combinen precisamente esos dos milagros se explica por la circunstancia de que ambos son semejantes ente sí; nuestra investigación acerca de las sagas nos ha enseñado que ambos milagros representan únicamente variaciones del mismo tema». Según Gunkel, el poeta (que vivió en tiempos posdeuteronómicos) habría «leído en sus textos» y habría realizado por asociación la correspondiente combinación. Nos preguntaremos si esa interpretación (que es bastante corriente) es la acertada.

¿Qué diremos sobre la inserción del salmo en una situación cultual? La mayoría de los comentarios señalan la raigambre de la tradición del éxodo en la fiesta de pascua (cf. Ex 12ss) y llaman la atención sobre la tradición judía que asigna el Sal 114 a la liturgia festiva del octavo día de pascua. Tiran por otros caminos, por ejemplo, S. Mowinckel y H. Schmidt, que asocian el cántico con la «fiesta de la entronización de Yahvé» (cf., a propósito, H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [²1962] 239ss).

¿A qué ámbito local nos lleva el Sal 114? Como puede deducirse del v. 2, el compositor es evidentemente un judaíta. La referencia a que «Judá fue su santuario» (היתה יהודה לקדשו) nos hace pensar en Jerusalén como el santuario central existente en tiempos de la composición del salmo. H. Gunkel enfoca con nitidez el problema histórico, basándose en el v. 2, y declara: «La contraposición entre Judá e Israel, que no aparecen en los antiguos relatos del éxodo, se originó en una época mucho más tardía, cuando los reinos estaban ya separados». Y como se designa a Israel como el «dominio» de Yahvé, Gunkel saca la siguiente conclusión: «No se pudo hablar así sino en los tiempos posdeuteronómicos, cuando era manifiesto que el santuario de Jerusalén era el único justificado, y Judá aparecía como el reino espiritual».

Por consiguiente, si ponemos entre paréntesis la problemática hipótesis, que no tiene base ninguna en el texto, de que el salmo se refiere a la fiesta de la entronización de Yahvé, entonces tendremos el siguiente cuadro, que se ajusta a las ideas tradicionales: un poeta judaíta de Jerusalén, en tiempos posdeuteronómicos y con ocasión de la fiesta de pascua, basándose en los textos de que disponía, hizo una presentación poética del milagro del mar y del paso milagroso del Jordán (Jos 3-5). Esta explicación podría ser acertada. Pero nos preguntaremos si los elementos arcaicos del salmo no exigen quizás una interpretación de las tradiciones y de la historia del culto que cale más hondo. Además, algunas de las interpretaciones referidas podrían entenderse también de manera distinta.

El «paralelo establecido» entre el milagro del mar y el paso del río Jordán (cf. también Sal 66,6) tiene curiosamente su fundamento en Jos 3-5. En Jos 4,23s se dice: «Yahvé vuestro Dios secó delante de vosotros las aguas del Jordán hasta que pasarais, lo mismo que había hecho Yahvé vuestro Dios con el mar de juncos, que secó delante de nosotros hasta que pasamos, para que todos los pueblos de la tierra reconozcan lo fuerte que es la mano de Yahvé, y para que teman siempre a Yahvé vuestro Dios». Si ahora prestamos atención a toda la sección de Jos 3-5

y hacemos una exegesis detallada, comprobaremos en seguida que el relato del paso milagroso del río Jordán está determinado por elementos cultuales expresos y se halla impregnado de ellos Aparecen en escena sacerdotes levíticos (Jos 3,3) Portan el objeto de culto, el arca santa, con arreglo a un orden prescrito minuciosamente (Jos 3,5) Doce varones de Israel realizan un importante acto sagrado (Jos 3,12) Se erigen doce piedras en un lugar determinado (Jos 4,20) ¿Qué sentido tienen todos esos procesos? ¿supondremos realmente que reelaboradores posteriores de la tradicion se dedicaron a insertar en la narracion ya existente datos cultuales procedentes de un ritual más tardio? Es más obvio considerar el pasaje de Jos 3-5 como la leyenda cultual de un acontecimiento festivo que se celebraba en el santuario central de la confederacion de las doce tribus de Israel en Guilgal Cf , a propósito, H -J Kraus, *Gilgal – Ein Beitrag zur Kultusgeschichte Israels* VT 1 (1951) 181-199 Cf también H -J Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 189ss Este culto habria tenido despues el significado de rememorar en el culto divino el acontecimiento y la tradición del paso milagroso a través del mar Al mismo tiempo, se habria rememorado incesantemente la entrada en el país civilizado, entrada que en el antiguo testamento se halla siempre asociada íntimamente con la tradicion del éxodo Sobre la posibilidad del paso del Jordán, cf M Noth, *Der Jordan in der alten Geschichte Palastinas* ZDPV 72 (1956) 123-148 El nombre cultual del Dios de Israel en Guilgal, segun Jos 3,11 13, es אדון כל־הארץ (cf la nota textual **b**) La fiesta de pascua debio ser el acontecimiento festivo del acto de culto celebrado en Guilgal (cf H - J Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament* EvTh 18 [1958] 47ss)

Si se esta en lo cierto al presuponer estas conexiones cultuales, entonces el Sal 114 podría haber nacido de la tradición de esa fiesta Desde luego, habría que admitir que la tradicion originariamente panisraelita de Guilgal fue recogida más tarde en Judá

Para la interpretacion del Sal 114, la conexión mencionada entre el culto y la tradicion es importante en diversos aspectos 1 no es necesario suponer el «establecimiento de un paralelo» o la «conexion asociativa» entre dos tradiciones distintas, lo cual no hace justicia al carácter arcaico del salmo y debilita su intencion conmemorativa en el culto, 2 la teofania, que es determinante del Sal 114, encontraría una explicación apropiada con el *deus praesens* en el arca santa, 3 la asociacion de los salmos con la fiesta de pascua proporcionaria nueva luz y confirmaria la tradicion judía

En el problema acerca de la datación del salmo, no ha quedado asentado ni mucho menos que el v 2 indique de manera clara y distinta una composición en tiempos posdeuteronomicos Sería muy posible que el Sal 114 se hubiera compuesto en los tiempos anteriores al destierro Habra que tener en cuenta el papel que desempeñan Jerusalén y Judá en el marco de toda la tradicion israelita (cf *infra*, «Comentario»)

Desde luego, no conviene desarrollar demasiado ni exagerar la tesis cultual propuesta; es un intento de explicación, en el que

hemos de tener muy en cuenta que el salmo —en su estado actual— se halla a dıstancıa relatıvamente grande del acontecımıento cultual que se celebraba en Guılgal Parece que será dıfícıl admıtır la tesıs de H Lubsczyk de que los Sal 114/115 formaban orıgınarıamente una unıdad (tal y como aparece en la versıon de los Setenta) y eran un «formularıo lıtúrgıco» que se utılızaba en la fıesta de la renovacıón del pacto, celebrada en Jerusalén Cf H Lubsczyk, *Eınheıt und heılsgeschıchtlıche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*, 161ss

Comentario

1-2 El v 1 traslada ınmedıatamente al oyente a la sıtuacıón que constıtuye el centro mısmo del Sal 114 la salıda de Egıpto Sobre la tradıcıon del éxodo y su ımportancıa en el antıguo testamento, cf M Noth, *Uberlıeferungsgeschıchte des Pentateuch* (1948) 50ss Es notable el relıeve destacado que se da en el v 1 a la totalıdad de Israel ישראל («Israel») es la confederacıón de las doce trıbus (cf M Noth, *Hıstorıa de Israel* § 1, pp 13-20) בית יעקב («casa de Jacob») es una varıante para referırse a la totalıdad del pueblo de Dıos Por tanto, en el v 1 se hace referencıa a la tradıcıón fundamental de Israel A los egıpcıos se los llama עם לעז («pueblo balbucıente») La lengua extranjera no se consıdera en el mundo antıguo como un habla correcta, sıno como un balbuceo (cf Dt 28,49, Jer 5,15, Is 28,11, 33,19)

El v 2 contıene un notable anacronısmo Se hace que se remonte a los tıempos del éxodo de Egıpto la eleccıón y el destıno de Judá y de Israel En prımer lugar, es probable que el paralelısmo en el v 2 se refıera a los dos reınos separados de «Judá» y de «Israel» En ese caso, ישראל en el v 2 deberıa entenderse en sentıdo dıstınto del que tıene en el v 1 En el v 1 se pensarıa en la confederacıón de las doce trıbus, en el v 2, en el reıno septentrıonal Entonces el v 2a se referıría a la prerrogatıva de Judá, es decır, al santuarıo central de Jerusalén (קדשו), mıentras que el v 2b hablarıa del derecho de Yahvé a ejercer su domınıo sobre el Israel del norte, lo cual —por lo demas— no ha de entenderse necesarıamente en sentıdo «deuteronomısta» o «espırıtual» (como opına H Gunkel), sıno que puede responder también perfectamente a una manera de pensar «anterıor al destıerro» Pero hay tambıén otra ınterpretacıón posıble Aunque el v 2a se refıere a las prerrogatıvas de Judá, el v 2b podría referırse —a pesar de todo— a la totalıdad de Israel en el sentıdo en que la entıende el v 1 Entonces se trataría, por tanto, de las prerro-

gativas del santuario de Jerusalén dentro del ámbito del dominio de Yahvé, un ámbito que abarca a las doce tribus. Tal perspectiva panisraelita podría haber estado asociada siempre, desde los tiempos de David, con la prerrogativa de Judá. Y, así, el v. 2 trata —en todo caso— de fundamentales elecciones y destinos.

Con respecto a לקדשו, nos preguntaríamos si aquí se piensa realmente en el santuario de Jerusalén, en Judá, o si Judá —como tal— fue escogida para ser el santuario de Yahvé (en el sentido de Ex 19,18; Jer 2,3). En relación con todo esto, habría que considerar finalmente si Judá, como ámbito del santuario central escogido (Jerusalén), no se identifica quizás sencillamente con Israel (en cuanto confederación de las doce tribus) como *pars pro toto*, tanto más cuando las tradiciones anfictiónicas están ancladas en Jerusalén.

Será muy difícil llegar a una certeza definitiva sobre lo que quiere decirse en el v. 2.

En el v. 3 el cantor pasa a hablar inmediatamente del milagro 3-4
del mar. Traduciendo literalmente: «El mar lo vio, y huyó». ¿A quién vio el mar o qué es lo que vio? Si leemos el v. 3 en conexión inmediata con el v. 2, entonces pensaríamos: el mar vio cómo Yahvé realizaba una elección fundamental y asignaba un destino básico, y huyó. Pero el v. 3 se refiere a algo enteramente nuevo. Como en Sal 48,6, aquí se habla misteriosamente de que el mar «vio». Por el v. 7 nos enteramos de que la manifestación del Dios de Israel fue lo que hizo que el mar huyera. La epifanía indicada en el v. 7 influye en la totalidad del salmo (cf. C. Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen*, 67). Pues bien, cuando se habla de que el mar «huye», se presupone —según parece— un enfrentamiento guerrero. La índole de la descripción, a través de una metáfora guerrera, apunta hacia el mito de la lucha con el caos, de la cual tenemos paralelos en la región del norte de Siria, en los textos de Ras Shamra (W. Baumgartner, *Ras Schamra und das Alte Testament*: ThR 13 [1941] 163). Ahora bien, tan sólo sobre el trasfondo del mito de la lucha contra el caos se entiende adecuadamente la victoria sobre el mar. El mar, nada más «ver» (la poderosa epifanía de Yahvé), huyó. No se llega en absoluto a una confrontación, a una lucha contra el caos, tal como se describe en los documentos histórico-religiosos de los países circundantes. Aquí se pone de manifiesto cómo, en el antiguo testamento, por la revelación de Yahvé, se rompe y se disuelve todo un complejo mítico. Este mensaje es tanto más impresionante, cuanto que ים no sólo es el mar que Israel cruza para realizar su éxodo de Egipto, sino que es también —al mismo

tiempo— aquella gran potencia de los tiempos primordiales del caos, cuyo significado se ha esclarecido gracias al descubrimiento de los textos de Ugarit. Lo mismo que el mar, el Jordán retrocedió aterrorizado. Y, así, vemos que se trasfiere al cruce del río Jordán, mediante alusiones rudimentarias, el motivo de la lucha mítica contra el caos. Cf. a propósito del v. 3: Ex 14,21; Jos 3,16. Sobre el terror sentido y la huida ante Yahvé: Is 17,13; 29,5ss; 31,8s; 33,3. Sobre la lucha contra el caos, cf. Sal 77,17; 104,7.

También el v. 4 se entiende únicamente a partir del v. 7; y en este versículo vienen a desembocar propiamente todos los enunciados anteriores. Ante la manifestación de Yahvé tiemblan las montañas y las colinas. Cf. Hab 3,6; Sal 29,6. H. Gunkel piensa que la tradición del Sinaí influyó en el v. 4 (cf. Ex 19,18; Jue 5,5; Sal 68,9). Pero habrá que tener en cuenta principalmente al *deus praesens* (v. 7), cuya epifanía se describe en numerosas imágenes y comparaciones. También debieron influir elementos de la teofanía de la tormenta, del círculo del culto de Adad-Rammán (cf. el comentario al Sal 29, «Marco»).

5-8 Ahora el salmista se introduce a sí mismo en la acción, formulando preguntas (v. 5s). Sus palabras no son tanto una expresión de ironía cuanto una manera profética de hablar (cf. Sal 68,17). Hay que descubrir los antecedentes del suceso. ¿Por qué huye el mar? ¿por qué retrocede el Jordán? La respuesta la da el v. 7. La manifestación de Yahvé, su epifanía, llena de temor y pone en fuga a los poderes que impiden la salvación. מלפני, traducido literalmente: «ante el rostro», podría traducirse libremente: «ante la manifestación». El poeta alude al acontecimiento fundamental de la teofanía, que incluye en sí todos los demás acontecimientos. Sobre la enmienda del texto en el v. 7a, cf. la nota textual **b**. אדון כל־הארץ es, en Jos 3, el «Señor de todo el país» (Canaán). El nombre divino adquiere más tarde dimensión universal (cf. Sal 97,5; Zac 4,14: «Señor de toda la tierra»). Este אדון es el «Dios de Jacob». En el v. 8 se recuerdan los milagros obrados durante la peregrinación por el desierto (cf. Ex 17,1ss; Núm 20,1ss; Dt 8,15; Sal 107,35; Is 48,21). Esta acentuación hímnica final da especial relieve a la actividad taumatúrgica de Dios. Esa actividad no sólo vence al mar, para que aparezca la tierra seca; sino que, además, transforma la dura roca en agua. Este Dios escogió a su pueblo y lo destinó para que fuera su santuario y su señorío especial.

Finalidad

El Sal 114 proclama la poderosa manifestación del Dios de Israel. Su primera y fundamental acción consiste en la elección y

el destino de Israel. Como el Santo que es, Yahvé erige en Judá su santuario (o convierte a Judá en su santuario). Como el soberano que es, declara a su pueblo como ámbito especial de su señorío. La epifanía de Yahvé pone en desbandada a todos los poderes adversos. Ante él emprenden la huida las fuerzas caóticas que impiden la salvación. Ante él tiemblan las montañas, símbolos de lo que es firme y duradero. Ante él la dura roca se convierte en manantial de agua. Todos estos hechos, agrupados en el vigoroso himno, hablan elocuentemente de la poderosa actividad salvífica de Dios. Los elementos de la creación (el «mar», el «Jordán») reaccionan ante la poderosa manifestación de Dios (v. 3), gracias a la cual se allana el camino de Israel hacia el cumplimiento. El «Señor de toda la tierra» da a conocer su soberanía. Toma partido en favor de Israel, y de su propio «santuario» y «señorío especial». Lo que comenzó con el éxodo de Egipto, encuentra su actualización y renovación en la entrada en la tierra prometida. La fidelidad de Yahvé queda demostrada junto al río Jordán.

Salmo 115

GLORIA Y MAJESTAD DE YAHVE

Bibliografía: O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947); H. Lybsczyk, *Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*: BZ NF 11 (1967) 161-173; K. Luke, *The Setting of Psalm 115*: The Irish Theological Quarterly 34 (1967) 347-357; H. D. Preuss, *Die Verspottung fremder Gòtter im Alten Testament*, BWANT V, 12 (1970) 251ss.

**2 ¡No a nosotros, oh Yahvé, no a nosotros,
sino a tu nombre da gloria!
...[a]
¡por tu bondad 'y'[b] fidelidad!
2 ¿Por qué han de decir las naciones:
«¿Dónde está su Dios?».
3 Nuestro Dios está en el cielo[c],
él puede hacer lo que le place.
4 Los ídolos de ellos son plata y oro,
obra de manos de hombre.
5 Tienen boca, pero no pueden hablar;
tienen ojos, pero no pueden ver.
6 Tienen oídos, pero no pueden oír;
tienen nariz, y no pueden oler.
7 Tienen manos[d], pero no pueden tocar;
tienen pies, pero no pueden andar;
no emiten ningún sonido con su garganta.
8 ¡Lleguen a ser igual que ellos los que los hicieron,
todo el que confíe en ellos!
9 ¡'Casa'[e] de Israel, confía[f] en Yahvé!
El es su ayuda y escudo.
10 ¡Casa de Aarón, confía[g] en Yahvé!
El es su ayuda y escudo.**

11 **¡Los que teméis a Yahvé, confiad en Yahvé!**
El es su ayuda y escudo.
12 **Yahvé se ha acordado de nosotros, quiere bendecir.**
¡Bendiga a la casa de Israel!
¡Bendiga a la casa de Aarón!
13 **¡Bendiga a los que temen a Yahvé,**
a los pequeños y a los grandes!
14 **¡Yahvé os acreciente,**
a vosotros y a vuestros hijos!
15 **¡Bendecidos seáis por Yahvé,**
que hizo el cielo y la tierra!
16 **El cielo**[h] **es el cielo de Yahvé,**
pero la tierra se la entregó a los hombres.
17 **No son los muertos los que alaban a Yah,**
ninguno de los que descendieron al silencio.
18 **Pero nosotros queremos bendecir a Yah,**
desde ahora y para siempre.
Aleluya.

1 **a** Habrá que suponer que aquí se ha perdido un hemistiquio, a menos que consideremos el v. 1b como un fragmento errático, que no se sabe adónde corresponde.

b De acuerdo con muchos manuscritos, habrá que completar aquí la cópula ו.

3 **c** G (cf. también S): ἐν τῷ οὐρανῷ ἄνω· ἐν τοῖς οὐρανοῖς καί ἐν τῇ γῇ. Según esto, al texto hebreo tendríamos que añadirle primeramente מִמָּעַל, y luego también (como hemistiquio) בַּשָּׁמַיִם וּבָאָרֶץ. Nos preguntamos si con ἄνω (מִמָּעַל) no queda sobrecargado el metro. Pero habrá que ajustarse al TM.

7 **d** G (san Jerónimo) refleja correctamente el sufijo posesivo (BrSynt § 13b) al ofrecer la traducción χεῖρας ἔχουσιν y luego πόδας ἔχουσιν. Si, basándose en G, se quiere enmendar el texto para que diga יָדַיִם לָהֶם y luego רַגְלַיִם לָהֶם (como opina BHK[3]), entonces se entiende equivocadamente el significado del sufijo posesivo en el TM.

9 **e** Veintiún manuscritos, G y S añaden (como en el v. 12) בית.

f G, S y san Jerónimo formulan un enunciado directo sobre la confianza de Israel y leen בָּטַח. La decisión sobre la puntuación vocálica correcta debe hacerse comprendiendo el contenido del texto (cf. *infra*, «Comentario»).

10 **g** Cf. la nota **f**.

16 **h** G: *ὁ οὐρανὸς τοῦ οὐρανοῦ*, que equivale en hebreo a la expresión: שמי שָׁמַיִם. Pero habrá que atenerse al TM.

Forma

El Sal 115 es en todos sus aspectos un cántico independiente. No es posible enlazarlo con el Sal 114 (como hace G).

El metro del salmo es irregular y, en parte, oscuro. Predomina la versificación 3 + 3: v. 1a.4.8-11.13-15.17.18. En los v. 5.6 hay dos versos con el metro 4 + 4. El metro 3 + 2 aparece en el v. 2, y el metro 2 + 3 en el v. 3. El v. 7 es trimembre (3 + 3 + 3). En el v. 16 habrá que leer el metro 3 + 4. El hemistiquio del v. 1b es una cadencia ternaria. En el v. 12, el fragmento de verso 12aα habrá de aislarse como una sola cadencia ternaria, después de la cual siguen dos versos (en los v. 12.13) con el metro 3 + 3.

La cuestión acerca del género literario del Sal 115 origina dificultades. No se observa homogeneidad en la forma, sino que se trata de una composición de amplio diseño con un enraizamiento «litúrgico» que habrá que estudiar en el «Marco». El siguiente análisis se refiere por igual a la estructura, al contenido y al género de los diversos elementos integrantes. Los v. 1-2 expresan una petición en estilo de cántico de oración de la comunidad (cf. Introducción § 6, 2, Iβ); los que formulan la petición se refieren a la pregunta sarcástica que hacen las naciones extranjeras y que —como ocurre con frecuencia en el Salterio— se cita literalmente. En los v. 3-8 comienza una sección que no es posible designar sino como confesión de fe, y que se desarrolla en estilo hímnico; Israel responde a la pregunta sarcástica de las naciones (v. 2b) y comienza a hablar en son de burla de los ídolos (esas palabras de burla pueden incluirse —como reverso, por decirlo así, de la alabanza— en pasajes hímnicos: cf. Sal 135,15ss). En los v. 9-11 se exhorta a Israel a confiar en Yahvé; habrá que pensar probablemente en las interpelaciones sacerdotales (¿levíticas?). Los v. 12-15 contienen esencialmente deseos de bendición; aquí, el enfoque del v. 12 es comparable con la respuesta divina que en otras partes se da a las oraciones de súplica (H. Gunkel). En los v. 16-18 el salmo termina en estilo de cántico de alabanza; cf. Introducción § 6, 1.

Marco

Lo que en el análisis de la forma se ha descrito como una «composición» corresponde a lo que en la vida cultual es la «liturgia». El Sal 115 es un cántico litúrgico para el templo, un cántico que se entona en forma antifonal. En los v. 9-11 se obser-

va clarísimamente cómo en el segundo hemistiquio se repite constantemente la misma formulación. Se reconocen tres grupos: «casa de Israel», «casa de Aarón» y «los que temen a Yahvé». En este último grupo se trata probablemente de «prosélitos» (cf. *infra*, «Comentario»). Suponemos, por tanto, que la liturgia se entonaba en el templo de después del destierro. H. Gunkel asigna los v. 1s.16-18 a la comunidad; los v. 12-15, a los sacerdotes; y los v. 9-11, a un cántico antifonal. No es posible averiguar las circunstancias concretas en que se compuso el Sal 115. La finalidad de la composición aparece de manera clara en los v. 1s.12ss: se pide a Yahvé que restaure y bendiga, por amor de su nombre, a la comunidad dispersa y diezmada.

H. Schmidt ve de manera algo distinta la situación cultual del Sal 115. Este especialista se siente en condiciones de determinar más precisamente la ocasión concreta del salmo. Interpreta el v. 1 como un cántico de la comunidad que hace su entrada procesional en el santuario. Luego aduce como paralelo Sal 95,7b-11: la exhortación de los sacerdotes responde al cántico de la comunidad que hace su entrada para celebrar la fiesta. Pero faltan puntos de apoyo claros para esta explicación.

La versión de los Setenta (*Septuaginta*) reúne los Sal 114 y 115 en un solo salmo (Sal 113). Este hecho, y también —especialmente— los problemas relacionados con la historia del culto movieron a H. Lubsczyk a considerar la «unidad original» de ambos salmos como un formulario litúrgico para la fiesta de la renovación del pacto (cf. también el comentario al Sal 114, «Marco»). Para la exposición de esta tesis, cf. H. Lubsczyk, *Einheit und heilsgeschichtliche Bedeutung von Ps 114/115 (113)*: BZ NF 11 (1967) 161ss. K. Luke, limitándose al Sal 115, cree que es evidente que este salmo tiene su *Sitz im Leben* en el culto, en concreto, en la fiesta para la renovación del pacto. Cf. K. Luke, *The Setting of Psalm 115*: The Irish Theological Quarterly 34 (1967) 347ss. Sin embargo, no es posible aducir un argumento realmente concluyente en favor de la tesis cultual. Así que, en este punto, convendrá ser prudentes.

Comentario

1-2 El salmo comienza de manera bastante sorprendente con una doble exclamación, muy encarecida: לא לנו («no a nosotros»). La petición dirigida a Yahvé pretende excluir toda consideración de honor y reputación personal. Sobre נתן כבוד («dar gloria»), cf. Sal 29,1; Jer 13,16. A Yahvé únicamente es a quien hay que tributar toda gloria y honor. En Ez 36,22s Yahvé prometió que,

no por consideración a Israel, sino por su propio gran nombre, él iba a intervenir y a restaurar a su pueblo: «Yo santificaré mi gran nombre profanado entre las naciones» (Ez 36,23).

Nos preguntamos qué situación es la que explica esa petición del v. 1, que brota de manera tan sorprendente. El Sal 115 pide ardientemente la restauración de Israel y la bendición divina. En lugares decisivos el salmo se halla marcado por el elemento de la petición (cf. también los v. 12ss). Pero, al comienzo de todas las peticiones, se renuncia —como una confesión fundamental de fe— a toda glorificación propia. En el v. 1b (un hemistiquio que queda independiente) se apela a la bondad y la fidelidad de Yahvé[1]. Inmediatamente después, en el v. 2, se alude a la pregunta sarcástica de las naciones (paganas). Sobre la construcción de la frase, cf. BrSynt § 173. Acerca del contenido, cf. Sal 42,4.11; 79,10. Los gentiles ponen en duda la presencia y el poder del Dios de Israel. Con ello atentan contra la gloria de Dios; atentan contra el resplandor luminoso de la omnipotencia de Dios, que es el rey del universo. Con el v. 2 la comunidad quiere mover a Yahvé a que intervenga. Dios tendrá que hacer patente su gloria.

En *La estrella de la redención* ([3]1954), F. Rosenzweig estudia muy detenidamente el Sal 115. Ofrece un «análisis gramatical del Sal 115» y escribe: «Este salmo es el único que comienza y termina con un 'nosotros' vigorosamente acentuado. Y el primero de esos dos 'nosotros' se halla en dativo, en dativo sin más, es decir, depende inmediatamente del verbo 'dar' Se pide la llegada del reino; porque los 'nosotros' se identifican a sí mismos e identifican la gloria implorada con la gloria del nombre divino, lo hacen de la única manera admisible: negando, al mismo tiempo, expresamente la identificación ¡No a nosotros, oh Señor, no a nosotros sino a tu nombre da gloria! De esta manera, con un solo aliento, el 'nosotros' se mueve hacia el cumplimiento y la plenitud constituidos por la proximidad al nombre divino, y desde este final se retira

1 «Quanquam de auctore Psalmi certo non constat, neque etiam quando fuerit compositus, principium tamen hoc demonstrat, fideles in rebus deploratis ad Deum confugere Non exprimunt autem disertis verbis quid velint, sed oblique insinuant suam postulationem Interea praefantur se non afferre in medium ulla merita, nec impetrandi fiduciam aliunde concipere, nisi quia ipsos liberando Deus gloriae suae consulet quia res sint inseparabili nexu coniunctae Quamvis ergo repulsam mereantur, rogant tamen ne Deus nomen suum gentium ludibriis prostituat. Suis quidem miseriis cupiunt solatium et opem afferri sed quia nihil in se dignum reperiunt Dei favore, ipsum appellant gloriae suae vindicem Atque hoc notatu dignum est, quamlibet indigni simus quos Deus respiciat, bene tamen sperandum esse, quia nomen suum glorificare vult nos servando, quos ea lege adoptavit ut nunquam deserat» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 115,1).

de nuevo hacia el 'todavia no' del presente, 'no a nosotros, sino' Ahora bien esta proximidad, este 'estar junto a Dios' del 'nosotros', se entiende en sentido totalmente objetivo, de manera totalmente visible no solo 'por su amor' debe cumplir Dios la peticion, en la familiar soledad a duo del amor divino, tal proximidad esta fundamentada ya, despues de todo, por la revelacion, sino 'por amor de su verdad (divina)', la verdad es patente, visible a los ojos de todo ser vivo, es una exigencia que se hace a la verdad divina el que se tribute gloria alguna vez al 'nosotros'» (*Der Stern der Erlosung* II, 210s) Esta interpretacion sorprende por su nitida desviacion de la intencion del v 1 Los 'nosotros' del v 1 no se identifican a si mismos ni la gloria visible que piden para ellos, con la gloria del nombre divino Precisamente ocurre todo lo contrario לא לנו significa clarisimamente «no a nosotros» La comunidad entrega a la muerte su propio ser Tiene puesta la mirada unicamente en su Dios Ese לא לנו no se puede entender, en su rigor supremo, sino a partir de la cruz de Cristo, porque en ella es donde va a la muerte todo el afan del hombre por ser uno mismo, por querer ser el dueño de si mismo Es significativo de la fe judia el que de manera dialectica singular, y a pesar de la negacion absoluta, esa fe quiera poner en juego la gloria del pueblo judio La frase final del fragmento citado de la obra de F Rosenzweig muestra que en ella se expresa el siguiente postulado «Es una exigencia que se hace a la verdad divina el que se tribute gloria alguna vez al nosotros'» Las divergencias por las que Rosenzweig se aparta del texto hebreo nos hacen ver claramente lo poco «judio» que es el Sal 115

No comprendemos por que B Duhm, refiriendose precisamente al Sal 115, pudo hacer la maliciosa observacion de los «hijos mimados del Dios universal» que constantemente estan especulando acerca de que ellos son objeto de una especial predileccion y de una especial bendicion Estas palabras quieren convertir en norma para la exegesis algunos juicios que estan de moda acerca de la religiosidad del judaismo No se capta ya en toda su agudeza y claridad el vigor de los diversos enunciados

3-8 Es curioso que Israel responda primero por sí mismo a la burla de las naciones paganas El v 3 es una confesion himnica de fe que pone de relieve que el Dios de Israel esta muy por encima del mundo y que dispone de entera libertad Yahve reina en su trono con un poder excelso, y no pueden llegar hasta él las burlas ni los sarcasmos (cf el comentario a Sal 2,4) El es libre en todo lo que hace Nadie puede desafiarle, moverle ni mucho menos forzarle a que se demuestre a sí mismo y demuestre el poder de su divinidad La gloria de su nombre (v 1) implica que el lo hace todo con soberana autodeterminacion El sufijo de אלהינו («nuestro Dios») no sólo se refiere a la relación del pacto por la que Yahvé e Israel se mantienen unidos, sino que también

introduce una marcada contraposición con los עצביהם («ídolos», v. 4a). Mientras que el Dios de Israel está muy por encima del mundo y es libre en todo lo que hace y en el ejercicio de su soberanía (cf. también Sal 135,6), los dioses de los paganos son «obra de manos de hombre»: son manos humanas la que les dan forma, y de esas manos dependen. Son ídolos: sin vida. El cántico satírico entonado en los v. 4ss tiene su origen —según la perspectiva de la historia de las tradiciones— en las palabras proféticas que deshacen todas las ilusiones con respecto a los dioses paganos (cf. Jer 10,3ss; Is 44,9ss; Dt 4,28; Hab 2,18; Rom 1,23). En paralelo con Sal 115,4ss trascurre Sal 135,15-20. Hemos de tener en cuenta que, sobre todo por influencia del Deuteroisaías, las palabras proféticas que desacreditaban el supuesto poder de los dioses, adquieren un marcado carácter satírico y racional. Ha desaparecido el ardor de la confrontación. Pero no habrá que afirmar que aquí «el autor no habla instigado por una tentación contra la fe» (G. von Rad, *TeolAT* I, 277). Caracteriza al Deuteroisaías y al Sal 115, que de él depende, la certeza absoluta de superioridad, que brota de la fe en el poder universal y la libertad de Yahvé. El «racionalismo ilustrado» (G. von Rad), valiéndose de los recursos agudos de una técnica que sabe poner bien de relieve los vivos contrastes, contrapone la libertad de Yahvé y su poder que está por encima del mundo, a la falta de libertad y a la rigidez inanimada de los ídolos. La pregunta sarcástica: «¿Dónde está su Dios?» encuentra adecuada respuesta en un cántico satírico que glosa el tema: «¡Esos son vuestros dioses!».

Claro que —lo mismo que H. Gunkel— habrá quien considere «injusta» y «carente de objetividad» la confrontación satírica con los pueblos paganos. Los paganos —así comenta Gunkel— afirman también que sus dioses hablan (emiten oráculos), huelen (sacrificios) y actúan. El monoteísta judío no quiere ver nada de eso; es intolerante y, sin ningún respeto ni inhibición, hace gala de la superioridad de una religión sin imágenes. Gunkel formula todos estos comentarios desde el sereno punto de vista de una benigna tolerancia. El hecho de que, por la pregunta provocativa del v. 2, se desencadene con suprema vehemencia una investigación acerca de la verdad, acerca del señorío vivo del Dios de Israel en la historia, es algo que en Gunkel es secundario en comparación con la reflexión muy general acerca de los pros y los contras y los más y los menos de los fenómenos religiosos contemplados a distancia. Detrás de los v. 4ss se hallan las siguientes preguntas: ¿es Yahvé un Dios vivo? ¿y qué son los dioses de los gentiles? ¿son *numina* que actúan poderosamente en la historia? ¿tienen derecho los gentiles a plantear la pregunta re-

tadora que formulan en el v. 2b? La respuesta es clara y distinta: el Dios de Israel vive y actúa con soberana libertad; los dioses de los gentiles están muertos, aunque en su forma externa tengan apariencias de vida. A pesar de que la comunidad de los tiempos que siguieron al destierro —una comunidad que se reconoce claramente en el Sal 115— se halle todavía en medio de profundas tentaciones y se sienta abandonada por Dios, sin embargo ensalza con expresiones hímnicas muy elevadas al Dios de Israel, a quien alaba como el Dios vivo. La *ratio* priva a los ídolos de su numinoso hechizo, y lo hace con inexorable acritud, negándoles el menor vestigio de «vida divina». Tal es la otra cara de la alabanza que se tributa a Yahvé. Sobre la burla que se hace de los dioses extranjeros, cf. la monografía de H. D. Preuss, BWANT V, 12 (1970) 251ss. Sobre el tema de los órganos y los miembros del cuerpo, en los v. 5-7, cf. C. Kayatz, *Studien zu Proverbien 1-9*, WMANT 22 (1960) 43ss. Acerca de los v. 5-7 habrá que tener en cuenta también los comentarios sobre los paralelos que se hallan en el Deuteroisaías. El v. 8 contiene una maldición que tiene sus raíces en oraciones más antiguas que contienen imprecaciones y juicios condenatorios. ¡Los que fabrican las imágenes de ídolos lleguen a ser como los dioses en quienes ellos confían y a quienes dedican su vida! (Cf. Sal 135,18; Is 44,9.

9-11 Los v. 9-11 tienen, a su vez, un carácter enteramente distinto. Se exhorta a tener confianza en Yahvé. En el género de los cánticos de oración se encuentra de ordinario tal exhortación (cf. Sal 4,5s; 31,25; 62,9.11). Y también suele encontrarse en el cántico de acción de gracias, ampliado como poema didáctico (cf. Sal 34,10ss; 37,1ss). Ahora bien, la interpelación a grupos tiene su lugar original en el introito hímnico (cf. Sal 118,2ss; Sal 136). La impresionante monotonía de las exhortaciones y las invitaciones intensifica el sentido del fragmento. La llamada a la confianza debe entenderse a base de lo que se dice en los v. 2.3. La comunidad ha sido objeto de burla con preguntas sarcásticas (v. 2). Pero Yahvé, a pesar de que su poder está por encima del mundo y de que actúa con libertad (v. 3), no interviene. No ha hecho que resplandezca su gloria ante los pueblos paganos (v. 1). Y aunque Israel está seguro —como nos lo hacía ver el fragmento hímnico— de que Yahvé vive y es capaz de intervenir y regirlo todo soberanamente, sin embargo la comunidad se encuentra actualmente en estado de abandono. Entonces lo que hay que hacer es confiar en Yahvé, permanecer firmes y no desanimarse hasta que la gloria de Dios vuelva a quedar restaurada entre las naciones.

En los v. 9-11 se interpela a tres grupos de personas: a la «casa de Israel» (la totalidad de la comunidad de después del destierro, y que procede de la confederación de las doce tribus), a la «casa de Aarón» (el sacerdocio privilegiado que atendía al templo después del destierro), y a los «temerosos de Dios» (יראי יהוה), aquellas personas a las que G llama φοβούμενοι, y que son seguramente los «prosélitos» (cf. Hech 10,2.22; 13,16.26; 16,14; 18,7). El segundo hemistiquio de los v. 9-11 se repetía seguramente en forma antifonal, como un estribillo. Se trata de una confesión de fe en el poder salvífico y protector de Yahvé: una promesa que da fundamento firme a la confianza.

Nos preguntamos si la variante בָּטַח sería posible también en los v. 9ss. Entonces se trataría de una descripción de la confianza que tienen actualmente los grupos mencionados. Pero el llamamiento exhortativo parece ser la lectura más apropiada. Cf. las exhortaciones que figuran también en Sal 118,2ss; 135,19s, y a las que hace referencia H. Gunkel.

El v. 12aα suena como una promesa de salvación en medio del eco de un cántico de acción de gracias. «Yahvé se ha acordado de nosotros», así podría haber exclamado un sacerdote al pronunciar un oráculo de salvación para el pueblo. Pero también el pueblo habría podido recibir así la proclamación de la salvación y habría podido confirmarla con acción de gracias. En todo caso ahora triunfa la certeza: «Yahvé se ha acordado de nosotros». Yahvé demuestra su gloria (v. 1) en la ayuda que presta a su pueblo oprimido. «El quiere bendecir»; al pueblo le ha sido dada a conocer la voluntad salvífica de Dios. Inmediatamente después de esta realidad indiscutible vienen deseos de bendición, que —lo mismo que en los v. 9-11— se relacionan con los tres grupos de personas que participan en el culto divino. Ahora bien, «bendecir» significa infundir nueva vitalidad, hacer sentir los efectos penetrantes de la presencia salvífica de Yahvé. En esta bendición se incluye a todos los miembros de la comunidad: a los pequeños y a los grandes (cf. Jer 6,13; 16,6; 31,34; Jon 3,5). «Bendecir» significa también acrecentar la descendencia. Sobre ברך, cf. J. Pedersen, *Israel* I-II (1926); S. Mowinckel, *PsStud* V (1924); J. Hempel, *Die israelitischen Anschauungen vom Segen und Fluch im Lichte altorientalischer Parallelen*: ZDMG 79 (1925) 20-110; H. W. Beyer, ThWNT II, 751-763. Acerca del tema «bendecir» y de la bibliografía reciente sobre este tema: C. A. Keller-G. Wehmeier, DTMAT I, 509-540. 12-15

Este tema se siente ya vivamente en las promesas hechas a los patriarcas. La comunidad de después del destierro, que es

como una tropa diezmada y dispersa, aguarda un acrecentamiento milagroso (cf. Is 54,1ss; 49,20; Zac 10,10). Esta bendición renovadora y vivificadora procede del Creador del cielo y de la tierra (v. 15; cf. Sal 134,3). Su poder creador garantiza la eficacia de la bendición (cf. Sal 121,2; 124,8; 134,3; 146,6).

Es interesante la concepción del mundo que se oberva en los v. 15s. El «mundo» consta del cielo, la tierra y la región de los muertos (v. 17b). Cf., a propósito, G. von Rad, *TeolAT* I, 203.

16-18 Los versículos finales (v. 16-18) tienen acento hímnico. El ámbito distante y maravilloso del cielo pertenece sólo a Yahvé. Este enunciado de posesión y soberanía tiene acento polémico. El cielo no está habitado por numerosos dioses y poderes; no es el lugar de un «panteón» de dioses, sino el palacio de Yahvé (cf. Sal 29,9). Sobre el v. 16, cf. también Sal 8,4; Lam 3,66. La tierra, por su mismo origen, es propiedad de Yahvé y queda bajo su soberanía (cf. v. 15b); pero Yahvé se la «entregó» a los seres humanos como representantes suyos (cf. Gén 1,28s; Sal 8,7s). De esta manera se acentúa con énfasis el poder universal de Dios.

Ahora bien, los muertos se hallan en su lugar apropiado que es la דומה («silencio»), el שׁאול (*sheol*; cf. Sal 94,17). Son como seres disminuidos, que están excluidos del culto que es fuente de vida. En la muerte no se alaba a Yahvé (cf. el comentario a Sal 6,6; 30,10; 88,11s; Is 38,18s). El v. 18 se halla en vivo contraste con el v. 17. La comunidad de los que ahora viven quiere «bendecir» en todo momento a Yahvé. ברך significa aquí «reconocer omnímodamente a alguien en su posición de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 [1947] 31). Cf. Sal 113,2.

Finalidad

El trasfondo de la liturgia que hallamos en el Sal 115 lo constituye la suerte corrida por la comunidad después del destierro. Esa comunidad está dispersa y diezmada. Yahvé no interviene para alejar de ella la calamidad. Las naciones paganas preguntan sarcásticamente: «¿Dónde está su Dios?» (v. 2). A la vista de esta situación adquieren nítidos perfiles los diversos elementos y enunciados particulares del salmo. La comunidad, prescindiendo de sí misma, pide a Yahvé que restaure su propia gloria. A pesar de que el pueblo de Dios se halla en gran tentación, rechaza con audaz certeza y con superior energía la burla de los enemigos. La libertad del Dios vivo, que se halla muy por encima del mun-

do y la figura muerta de los ídolos son objeto de una viva confrontación (v. 3-7). Pero la comunidad (en contra de lo que pudiera deducirse de los v. 3ss) no se mueve en medio de una seguridad sin tentaciones. Ella, en todos sus miembros, incluidos los sacerdotes, tiene que recibir la exhortación que la anima a confiar en Yahvé, en su poder de salvación y protección (v. 9-11). La certeza de la salvación y la promesa de la misma, en el v. 12aα, constituyen el verdadero punto crucial donde se da el giro decisivo. Ahora, ante la promesa de salvación, se expresan los deseos del pueblo que quiere ser bendecido. Y este pueblo alaba el poder y el señorío universal del Creador, del Dios de Israel.

El salmo es importante para la conducta de la comunidad de Dios en medio de las tentaciones del mundo. A pesar de todas sus referencias al Dios libre y soberano, que está muy por encima del mundo, el salmo no permite que olvidemos la cuestión acerca de los medios y posibilidades de hacer una crítica racional, incisiva y dura para desbaratar y quitar todo su hechizo a lo numinoso y a las cualidades impresionantes de los dioses y poderes. La ironía, aquí, se halla al servicio de la verdad evidente por sí misma. Es un reflejo de aquel acto con el cual Yahvé mismo se burla de los dioses y de los ídolos. Claro que habrá que insistir en que no debemos apropiarnos, ni mucho menos usurpar, tal reflejo de la burla divina; es algo que está íntimamente ligado al contexto de la confesión de fe y de la adoración de Dios, el cual está en el cielo y con libertad soberana hace lo que le place (v. 3).

«ALZARE LA COPA DE LA SALVACION»

Bibliografía: H Gressmann, *Der Festbecher*, en *Festschrift fur E. Sellin* (1927) 55-62, O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); H. L Ginsberg, *Psalm and Inscriptions of Petition and Acknowledgment*, en *L Ginsberg Jub* I (1945) 159-171; Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947); S. B. Frost, *Asseveration by Thanksgiving*: VT 8 (1958) 380-390; F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 243-246; P. Auffret, *Essai sur la structure littéraire du Psaume 116*: BN 9, 23 (1984) 32-47; Id., *'Je marcherai à la face de Yahvé' Etude structurelle du Psaume 116* NRTh 106 (1984) 383-396

1 Amo a Yahvé[a], porque 'ha escuchado'[b]
mis intensas súplicas.
2 Sí, él inclinó a mí su oído
'en el día'[c] en que clamaba.
3 Me envolvían ataduras de muerte,
temores de la región de los muertos se apoderaban de mí,
sentía angustia y pena.
4 Entonces invoqué el nombre de Yahvé:
«¡Ah, Yahvé,
salva mi vida!»[d].
5 ¡Yahvé es clemente y justo,
y nuestro Dios es misericordioso!
6 Yahvé protege a los sencillos;
yo era débil, pero él me ayudó.
7 ¡Tranquilízate de nuevo, alma mía,
porque Yahvé hizo cosas buenas por ti!
8 ¡Sí, tú salvaste[e] mi vida de la muerte,
mi ojo de las lágrimas.
mi pie de la caída!

9 ¡Camino en presencia de Yahvé
en las tierras de los vivientes!
10 He creído, por eso[f] ahora puedo hablar[g]:
«Estaba muy agobiado;
11 dije en mi angustia:
¡Todas las personas mienten!».
12 ¿Cómo agradeceré a Yahvé
todo lo bueno que ha hecho conmigo?
13 Alzaré la copa de la salvación
e invocaré el nombre de Yahvé.
14 Cumplo mi voto a Yahvé,
y lo hago en presencia de todo su pueblo.
15 Preciosa es a los ojos de Yahvé
la muerte de sus piadosos.
16 ¡Ah, Yahvé,
[h]yo soy tu siervo!
¡Yo soy tu siervo, hijo de tu sierva!
¡Tú soltaste mis cadenas!
17 A ti te ofrezco un sacrificio de acción de gracias
y proclamo el nombre de Yahvé.
18 Cumplo mi voto a Yahvé,
y lo hago en presencia de todo su pueblo,
19 en los atrios de la casa de Yahvé,
en medio de ti, ¡oh Jerusalén!
¡Aleluya!

1 a El comienzo del salmo ofrece algunas dificultades. Si conservamos אהבתי, que está bien atestiguado, incluso en las antiguas traducciones, entonces habrá que considerar a יהוה como objeto del verbo, y habrá que cambiar su posición. Esta manera de comprender el texto se halla mejor fundada que la enmienda que a veces se propone y que consiste en cambiar אהבתי por בָּאתי (cf. Is 1,12; Sal 43,4; 95,6; 118,19s) o incluso en insertar אהבתי בית יהוה (H. Schmidt). Habría que pensar, desde luego, si el כי hímnico no exige quizás un verbo de alabanza o de acción de gracias (cf. el problema parecido que surge en relación con Sal 18,2).

b Lo mismo que en el v. 2, en vez de leer el imperfecto, habrá que leer el perfecto שָׁמַע. Los tiempos verbales ofrecen dificultades nada insignificantes en el Sal 116 (cf. *infra*).

2 c TM: «Y en mis días clamaré». Lo mejor es leer, con el S, ביום (cf. Sal 138,3 o también Sal 20,10).

4 d El v. 4 se ha completado de divesas maneras, tomando algún elemento del v. 16, pero cf. *infra* el comentario al v. 16.

e G, san Jerónimo y S leen חלץ y se ajustan de esta manera al contexto. Sin embargo, el v. 8 —como invocación dirigida a Yahvé— puede muy bien desligarse del contexto. 8

f La significación del כי causal está muy bien reflejada por el texto de G, que la traduce por διὸ. No es absolutamente necesario corregir el texto y leer לָכֵן. 10

g Literalmente: «hablo...».

h כי falta en G y S. 16

Forma

Hay que señalar primeramente que, según G, σ' y san Jerónimo, en el v. 10 comienza un nuevo salmo. La composición, a modo de fragmentos, del Sal 116 pudo sugerir tal separación. Se suceden diversos elementos, al parecer sin ningún orden visible: lamentación, petición, confianza y acción de gracias. El análisis del género tendrá que estudiar bien y examinar a fondo esos datos de la forma.

El metro del salmo es irregular y agitado: 3 + 2 en los v. 1.2. 5.7.9-11.15.16aγb; 3 + 3 en los v. 6.12-14.17-19; 2 + 2 en el v. 16aαβ; 3 + 3 en el v. 3; y finalmente 3 + 2 + 2 en los v. 4.8.

¿A qué género habrá que asignar el Sal 116? Una dificultad para responder a esta pregunta son los tiempos verbales y los distintos elementos, de índole diversa, que se van sucediendo a manera de fragmentos (cf. las dificultades parecidas que surgen en el Sal 41 y en Is 38,10-20; H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2). Y, sin embargo, resaltan nítidamente los elementos dominantes. En los v. 1-2.12-14.17-19 vemos claramente que el salmista ha experimentado la ayuda de Yahvé y que comparece ante él para darle gracias (sobre los v. 1.2, cf. *infra*, «Comentario»). El Sal 116 pertenece, por tanto, al grupo de los cánticos individuales de acción de gracias. Cf. Introducción § 6, 2, Iγ; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1962) 243ss. Con excepción del v. 8, los v. 1-15 se hallan redactados en tercera persona del singular. Los v. 13-19 deben entenderse teniendo en cuenta que se está cumpliendo actualmente el voto de acción de gracias. En el salmo se reconoce todavía la situación de angustia en que ha vivido el salmista. Se recapitulan las descripciones de la situación desgraciada, las peticiones y las expresiones de confianza. En todo ello se han utilizado formas de expresión tradicionales y convencionales.

Marco

El cántico de acción de gracias se entonaba durante la gran fiesta y en presencia de toda la comunidad (cf. v. 14.17). Los que iban a dar gracias se presentaban en los atrios del templo de Jerusalén (v. 19) y cumplían el voto que habían pronunciado en momentos de gran tribulación (v. 14.18). Como en el Sal 116 se han recogido formas de expresión más antiguas, resulta difícil reconocer la situación en que se encuentra el orante. Por el v. 11 podríamos ver que el salmista había estado rodeado de mentirosos y calumniadores. Los v. 3.15 sugieren que esta persona estaba viendo ya de cerca la muerte. No es posible averiguar más detalles.

Es problemático el intento de H. Schmidt de combinar el Sal 117 y el Sal 116 y reconstruir así una «liturgia para la fiesta de acción de gracias y cumplimiento de votos», en la cual dos orantes harían uso de la palabra (cf. Sal 117).

Hay que suponer que el salmo se compuso en época tardía después del destierro (W. O. E. Oesterley). Llaman la atención los aramaísmos que se encuentran en los v. 7.12.16. Habrá que pensar que el salmo se hallaba disponible como formulario para su utilización en el culto.

Comentario

1-2 El introito del cántico de acción de gracias podría originar alguna confusión por el estado problemático en que se halla el texto. No obstante, es indiscutible que, así como hay que leer כי־הטה en el v. 2a, así también habrá que leer כי שָׁמַע (en perfecto) en el v. 1a. Si partimos de este hecho, entonces veremos que en el v. 1a se trata del comienzo característico de un tema hímnico principal, que se repite de nuevo en el v. 2a. Yahvé ha escuchado. Se ha inclinado para prestar atención: he ahí el hecho que el salmista contempla retrospectivamente. Por tanto, se da por supuesto que se ha producido ya la salvación (cf. Sal 28,6; 30,2).

En la mayoría de los casos, los cánticos de acción de gracias que alaban la atención auxiliadora de Yahvé comienzan con un verbo de alabanza o de acción de gracias (cf. el comentario a Sal 18,2; 30,2). Por eso, si se corrige el verbo que se halla al comienzo del salmo, se hace más que nada teniendo en cuenta esa forma típica. Pero el orden de las palabras causaría dificultades aun en ese caso. Y es muy posible que אהבתי («amo») sea la forma

correcta. El חסיד da testimonio de su adhesión y de su relación íntima con el Dios de su salvación, a quien ama entrañablemente (cf. Sal 5,12; 31,34; 40,17; 69,34 y *passim*). Aquí vemos que en las expresiones de piedad de los חסידים influyen elementos de la teología deuteronómica (Dt 6,5; 10,12; 11,1; 19,9 y *passim*). Yahvé escuchó y prestó atención a quien se lamentaba «en el día de su clamor» (cf. Sal 20,10; 138,3). De ese «día» se habla en el v. 4.

En los v. 3ss, la persona que está dando gracias vuelve la mirada atrás para contemplar los tiempos de su desgracia. Es algo corriente en los cánticos individuales de acción de gracias (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 7). La persona que sufría, y de cuya especial desgracia no sabemos por ahora nada más, había caído ya cerca de la «esfera de la muerte». El שאול (sheol) arrojaba ya sobre la vida sus funestos «lazos de muerte» y ponía al salmista en dura tribulación y desesperación. Cf. el comentario a Sal 6,5; 18, 5s; Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments*, 78s, 89. No está enteramente clara la traducción de מצרי שאול («temores de la región de los muertos»). Tal vez מצרי, en paralelo con חבל־מות («ataduras de muerte»), debiera traducirse más concretamente por «cárcel» (H. Schmidt). La idea de que la región de los muertos es una prisión es corriente en el mundo antiguo (Chr. Barth, 78). En su angustia suprema, el oprimido invoca el nombre de Yahvé. La formulación קרא בשם־יהוה («invocar el nombre de Yahvé») se refiere aquí al clamor del lamento, mientras que en los v. 13.17 debe entenderse dentro del contexto de la proclamación de la acción de gracias (cf. *infra*). El v. 4b contiene una breve lamentación. «En el día del clamor» (v. 2b) Yahvé se mostró «clemente y justo» (v. 5; cf. Sal 86,15; 111,4; 112,4). צדיק («justo») se refiere a la fidelidad de Yahvé a la salvación: esa fidelidad que él demuestra en el pacto con los חסידים. Dios acoge protectoramente a los que no pueden ayudarse a sí mismos (פתאים, «sencillos»). Mientras que los v. 5.6a tienen carácter de confesión de índole general, el v. 6b aplica la actividad salvífica de Yahvé a la debilidad específica que uno experimenta en su propio cuerpo. **3-6**

Los v. 7-9 hablan sobre la situación actual. El v. 7 contiene primeramente una interpelación a la propia alma, como la que conocemos ya por Sal 42,6; 103,1s (acerca de los paralelos en el oriente antiguo, cf. el comentario a Sal 42,6). כי גמל («porque hizo cosas buenas») se encuentra también en Sal 13,6; 142,8 (cf. Sal 22,32; Is 44,23). La נפש («alma»), oprimida y desesperada **7-9**

(v. 3), «retorna de nuevo» a la calma por el acto bondadoso que ha realizado Yahvé. El v. 8, introducido por el כי afirmativo, enumera en metáforas corrientes los actos salvíficos realizados por Yahvé. Yahvé salvó a la נפש de la esfera de la muerte (cf. el comentario del v. 3). Sobre el sentido de este enunciado, cf. Chr. Barth, 124ss. Todos los sufrimientos y todos los peligros han desaparecido (cf. Sal 56,14). El salmista ha sido trasladado del ámbito del שאול a la «tierra de los vivientes». Se piensa, como es lógico en la tierra en que habitan los vivientes. La concepción de la vida en el antiguo testamento está caracterizada por el לפני יהוה. La «vida en presencia de Dios» es la vida en el pleno sentido de la palabra, la vida que se entiende a sí misma como don de Dios y que se siente protegida siempre por Dios.

10-11 En los v. 10.11 debemos prestar mucha atención a los tiempor verbales. האמנתי («he creído») puede traducirse por presente (BrSynt § 41a), pero es mejor traducirlo por perfecto. Los v. 10.11 son un relato retrospectivo (como los v. 3ss). A האמנתי hay que añadirle ביהוה («en Yahvé») porque así lo exige el sentido (no es preciso hacer una corrección expresa). En todos los sufrimientos, el orante se halla firmemente anclado en Yahvé; «por eso» (כי es traducido muy acertadamente al griego en G por el adverbio διὸ) él puede hablar ahora (sin reservas) acerca de su condición anterior. En 2 Cor 4,13, las palabras ἐπίστευσα, διὸ ἐλάλησα se han situado en un nuevo contexto y se entienden entonces en sentido absoluto.

En los v. 10b.11 tenemos una confesión sobre la desesperación que se sintió entonces. El que sufría se hallaba enteramente desamparado («estaba muy agobiado», עניתי מאד, cf. דלותי en el v. 6b). El v. 11 es expresión del absoluto desmayo ante las acusaciones calumniosas y las imputaciones maliciosas. Se piensa seguramente en la situación descrita con bastante frecuencia en las lamentaciones: aun los amigos y los allegados se apartan del que sufre. Se encuentra abandonado de todos. Tan sólo le rodea la mentira y la calumnia (cf. Rom 3, 4 en sentido absoluto). Aquí se ve algo la situación (cf. Introducción § 10, 4). El «pobre» se halla rodeado por acusadores. Así que bajo el signo del «he creído» se logró superar la más profunda tentación y abandono (cf. Sal 31,23). El salmista quiere explicarnos lo grave que fue su tribulación (cf. también el v. 3).

12-14 Pero ahora resalta claramente la disposición del salmista para dar gracias (v. 12-14). El cantor va a realizar propiamente su cántico de acción de gracias. El acto con el que Yahvé ha demostrado su bondad es inmensamente grande. ¿Cómo mostra-

rá adecuadamente el salmısta su agradecımıento? Los v 13 14 son de manera clara, formulas de anuncıo convencıonales En el cántıco de acción de gracıas se «proclama» el nombre de Yahve קרא בשם־יהוה tıene ahora el sıgnıficado proclamar y confesar ante todo el pueblo la presencıa salvıfica de Yahve El voto que se había hecho en medıo de la trıbulacıon «se cumple» ahora con la תודה (cf v 17) Ante la gran asamblea congregada para la fıesta, la persona que da gracıas narra y confıesa la salvacıon obrada por Yahve, y la ensalza (cf Sal 22,23 26)

¿Que sentıdo tıene lo de alzar «la copa de la salvacıon» (כוס־ישועות)? Se trata de una copa que ha dado la salvacıon (H Schmıdt) Ası habra que ınterpretarlo ınıcıalmente El trasfondo de todo ello lo constıtuyen concepcıones y costumbres que no podremos dılucıdar sıno de manera ınsufıcıente Lo contrarıo de la «copa de la salvacıon» es כוס־חמתו («la copa de la ıra», cf Is 51 17 22, Lam 4,21 32 33 y *passım*) En Sal 11,6, 16,5 va unıda con כוס la ıdea de una «suerte», de una decısıon defınıtıva Por tanto, se trata evıdentemente de una decısıon dıvına que tal vez se dıo a conocer en una ordalıa (Num 5,26ss) Pero se han desvanecıdo los procesos e ıdeas de caracter cultual y sacro que se hallaban detras de todo ello

Hay que tener en cuenta tambıen otro punto de contacto En la fıesta para el sacrıfıcıo de accıon de gracıas, la «copa de la salvacıon», debıo desempeñar un papel especıal en las ceremonıas (cf Sal 23 5) Convıene recordar una estela votıva de *Yehawmılk*, rey de Bıblos (sıglo V a C) En una representacıon plastıca sıtuada encıma del texto se reconoce al rey, que se halla en pıe ante la dıosa *Ba alat* de Bıblos, sentada en su trono El monarca se halla en actıtud de levantar una copa de lıbacıon En el texto se dıce «Yo, *Yehawmılk*, rey de Bıblos, a mı Señora, la *Ba'alat* de Bıblos Porque cuando yo clame a mı Señora la *Ba alat* de Bıblos, ella me escucho y fue buena conmıgo» Se trata, por tanto, de un gesto de accıon de gracıas, que se halla documentado tambıen en otros textos (prıncıpalmente egıpcıos) Cf H Gınsberg, *Psalms and Inscrıptıons of Petıtıon and Acknowledgment*, 159ss A un acto cultual parecıdo podrıa referırse el cantıco de accıon de gracıas del Sal 116 La persona que da gracıas alza la copa quızas aquı tambıen para ofrecer una lıba cıon (o en todo caso, orıgınarıamente, para ofrecer esa copa) Sobre las ofrendas de lıbacıon, cf Ex 29,40s, Num 28,7 Surge ahora la cuestıon de sı habrıa quızas algun punto de contacto entre la ordalıa y la lıbacıon Pero, ındudablemente las antıguas costumbres se desvanecıeron hace ya muchısımo tıempo Sobrevıven tan solo en los salmos algunas formulas convencıonales para la ınıcıacıon de la accıon de gracıas

Convıene resaltar que en 1 Cor 10,16 se habla del ποτηριον τῆς εὐλογιας en relacıon con la cena del Señor de la comunıdad prımıtıva

Los v 15 16 contıenen confesıones llenas de confıanza En 15-16
prımer lugar, el v 15 habrá que entenderlo probablemente en el

sentido de que Yahvé no deja morir a sus חסידים (cf. Sal 16,10s), sino que los salva de la muerte (v. 8). A Dios no le resulta indiferente que un חסיד muera (sobre el v. 15, cf. también Sal 72,14). Para decirlo con otras palabras: Yahvé se cuida mucho de que los suyos no desaparezcan en la muerte. Esta confesión de fe tiene ante todo una significación actual por la salvación que el salmista ha experimentado de la muerte; pero se eleva por encima de ella para convertirse en un enunciado global. El v. 16, expresión de confianza, enlaza inmediatamente con la confesión hecha en el v. 15. No comprendemos por qué (según H. Gunkel) el v. 16a es «inadmisible en la posición en que se encuentra actualmente». Gunkel añade el v. 16 al v. 4b. Sin embargo, el v. 16 es particularmente impresionante después de la confesión de fe expresada en el v. 15. El cantor declara que él es el עבד («siervo») de su Salvador. Cf. Sal 143,12. «Hijo de la sierva» (cf. también Sal 86,16; Ex 23,12) es, según la terminología jurídica, el esclavo de nacimiento, que no tiene ni derecho ni perspectiva alguna de verse libre de su condición servil (F. Nötscher). Esta designación la aplica el salmista a sus relaciones con Yahvé, para presentarse a sí mismo como el más humilde de los criados y siervos.

17-19 Los v. 17-19 muestran ahora claramente la situación de la persona que ofrece la acción de gracias. Las palabras empleadas dicen así: «A ti te ofrezco un sacrificio de acción de gracias» (לך־אזבח זבח תודה, v. 17a). Habrá que preguntarse aquí si se conserva todavía la vieja costumbre de los sacrificios o si la תודה del cántico de alabanza comprende ya en sí todo lo que en época posterior se denominó «sacrificio de acción de gracias». Se «proclama» el nombre de Yahvé (cf. el comentario al v. 13b). Se cumple el voto (cf. el comentario al v. 14; Sal 61,9; 66,13). El v. 19 designa entonces el lugar en el que se ofrece públicamente la תודה.

Finalidad

El cántico de acción de gracias conduce al oyente a las profundidades de la tentación y le hacer ver en qué insondable desesperación se encontró una vez el salmista. Desvalido, se hallaba preso en la esfera de la muerte y del abandono de Dios (v. 3). Estaba envuelto en una red de mentiras que unas personas habían tejido en torno a él. Pero Yahvé le salvó de la órbita de la muerte. Yahvé presta atención al חסיד y le muestra su gracia

y su misericordia (v. 5). Y así, el que se ha visto salvado del abandono puede entrar ahora a formar parte de la gran asamblea reunida para el culto y puede dar testimonio del amor divino ante todo el pueblo (v. 1) y de la gratitud que él siente. La naturaleza peculiar de la תודה se reconoce especialmente bien en el Sal 116: es al mismo tiempo acción de gracias y pública confesión, relato y proclamación de una gran confianza. De la invocación del nombre de Yahvé en el lamento (v. 4), el cántico conduce a la proclamación del nombre de Yahvé como un testimonio lleno de agradecimiento (v. 13.17). En el Sal 116 aparece con especial claridad la comprensión fundamental de la vida y de la muerte en el antiguo testamento. La muerte actúa allá donde los temores de la región de los muertos (v. 3) se han apoderado del hombre, allá donde se sienten las cadenas de una suprema sujeción (v. 3.16). La tierra de los vivientes (v. 9), como la esfera que es de la salvación, no se experimenta tan impresionantemente en ninguna otra parte como en los atrios del templo. Cf. H.-J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 258-277.

«¡ALABAD A YAHVE, NACIONES TODAS!»

Bibliografia R Martin-Achard, *Israel et les nations – La perspective missionaire de l'Ancien Testament*, Cahiers theologiques 42 (1959), N J Tromp, *Liefde en trouw – Ps 117,2* OGL 53 (1976) 275-277

1 ¡Alabad a Yahvé, naciones todas!
¡Ensalzadle, 'pueblos'[a] todos!
2 Porque poderosa es sobre nosotros su bondad,
y la fidelidad de Yahvé permanece para siempre.
¡Aleluya!

a Como אמים no aparece mas que en este lugar del antiguo testa- 1
mento (en los demas casos, אמות), habra que corregir probablemente el termino En la mayoria de los casos לאמים se halla en paralelo con גוים, esa es la enmienda que debe preferirse

Forma

El Sal 117 sorprende por su extraordinaria brevedad (cf también el Sal 134)[1] Pero ésa no es razón para combinarlo sencillamente con el Sal 116 (en contra de H Schmidt) El texto es independiente Los dos versiculos se leen en el metro de 3 + 3 G asigna הללו יה al Sal 118, pero cf Sal 104,35, 105,45, 106,48, 113,9, 115,18, 116,19

1 «Es un salmo breve y fácil creado indudablemente para que todos le prestaran atencion y recordaran mas facilmente lo que en el se dice Nadie podra quejarse de su longitud o de su densidad, y mucho menos de la agudeza, dificultad o profundidad de sus palabras En este salmo encontramos unicamente pala bras breves, precisas, claras y ordinarias que todo el mundo es capaz de comprender con tal que les preste atencion y reflexione sobre ellas» (Lutero WA 31 1, 223ss en este pasaje se encuentra una exegesis detallada del Sal 117, escrita en el año 1530)

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza (himnos). Cf. Introducción § 6, 1. Resaltan claramente los perfiles del himno imperativo. Cf. F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 41; Introducción § 6, 1, Iα. En este breve salmo se observan también claramente las características estructurales del himno. Después de los imperativos de la proclamación viene la «sección principal» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2), introducida por כִּי.

Marco

Indudablemente, el Sal 117 debe relacionarse con una situación cultual Sin que podamos proporcionar más detalles, sospechamos que el mensaje del Deuteroisaías es el *terminus a quo* del cántico de alabanza

Comentario

En el Salterio es bastante frecuente que se exhorte a las naciones a alabar al Dios de Israel (cf. Sal 22,28ss; 47,1; 72,11s, 100,1ss, 113,2s) Este «universalismo» no tiene sus raíces ni en una idea profética, ni en un entusiasmo poético, ni tampoco, finalmente, en una visión escatológica de la historia, sino que el fundamento de todo es la tradición cultual del «Dios Altísimo», a quien todo el mundo está sometido (cf Introducción § 10, 1 y R Martin-Achard, *Israel et les nations*, 49ss). Yahvé es ese «Dios Altísimo» El es el rey y el Señor del universo Por eso se interpela a los que son sus dominios y se los exhorta a alabar a Yahvé y a rendirle homenaje.

El señorío de Yahvé se ha manifestado en el mundo de las naciones por la bondad y la fidelidad de Dios para con Israel, con una eficacia que ha quedado bien demostrada en la historia (cf. Is 60,2ss). B. Duhm señala acertadamente que las ideas fundamentales de la proclamación hecha por el Sal 117 tienen su origen en el Deuteroisaías. Las naciones paganas podrán participar del esplendor de la salvación que ha amanecido ya sobre Israel

«Un salmo minúsculo como el Sal 117 plantea ya todo el problema de la significación y del universalismo en el Salterio Israel no es la meta de la revelación veterotestamentaria, sino que es el instrumento que su Dios escogió para manifestar su propia gloria El pueblo elegido es el testigo de Yahvé en el mundo, su presencia es una pregunta formulada ante las naciones, antes de ser la ocasión para la salvación de las mismas» (R Martin-Achard, *Israel et les nations*, Cahiers théologiques 42 [1959] 49, 53)

«¡NO MORIRE, SINO QUE VIVIRE!»

Bibliografía: P. Haupt, *'Schmucket das Fest mit Maien!'*: ZAW 35 (1915) 102-109; W. Robinson, *Psalm 118. A Liturgy for the Admission of a Proselyte*: ChQR 144 (1947) 179-183; J. J. Petuchowski, Hoshi'ah na *in Psalm 118,25. A Prayer for Rain*: VT 5 (1955) 266-271; O. Becker, *Psalm 118,12*: ZAW 70 (1958) 174; S. B. Frost, *Asseveration by Thanksgiving*: VT 8 (1958) 380-390; J. Meysing, *A Text-Reconstruction of Psalm 117 (118),27*: VT 10 (1960) 130-137; E. Kutsch, *Deus humiliat et exaltat. Zu Luthers Ubersetzung von Psalm 118,21 und 18,36*: ZThK 61 (1964) 193-220; E. Beaucamp-A. Rose, *Le Psaume 118 (117)*: Feu Nouveau 9, 3 (1966) 11-26: E. Beaucamp, *Plaidoyer pour le Psaume 118*: Vie Spirit 116 (1967) 64-77; H. S. May, *Psalm 118 – The Song of the Citadel*, en *Religions in Antiquity Essays in Memory of E R. Goodenough*, Studies in the History of Religions (Suppl. to Numen) XIV (1968) 97-106; S. E. Loewenstamm, *'The Lord is my Strength and my Glory'*: VT 19 (1969) 464-470; G. Driver, *Psalm 118,27. אסורי חג*: Textus 7 (1969) 130-131; F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 217-223; J. L. Sicre, *El uso del Salmo 118 en la cristología neotestamentaria*: EstE 52 (1977) 73-90; E. Jenni, *'Vom Herrn ist dies gewirkt'. Psalm 118,23*: ThZ 35 (1979) 55-62: A. Berlin, *Psalm 118,24*: JBL 96 (1977) 567s; M. R. Hauge, *Salme 118 – initiasjon av eb rettfertig*: NTT 83 (1982) 101-117.

1 ¡Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;
sí, eternamente dura su bondad!
2 ¡Diga 'la casa'[a] de Israel:
sí, eternamente dura su bondad!
3 ¡Diga la casa de Aarón:
sí, eternamente dura su bondad!
4 ¡Digan los que temen a Yahvé:
sí, eternamente dura su bondad!
5 Desde la aflicción invoqué a Yah;
Yah me escuchó e hizo espacio[b] para mí.

6 Yahvé está de mi lado[c], no tengo miedo.
¿Qué pueden hacerme los hombres?
7 Yahvé está a mi lado y me ayuda[d];
miraré (triunfante) a los que me aborrecen.
8 Es mejor refugiarse en Yahvé
que confiar en el hombre.
9 Es mejor refugiarse en Yahvé
que confiar en nobles.
10 Todos los gentiles me rodearon;
en el nombre de Yahvé, ciertamente, los rechacé[e].
11 Me rodearon, sí, me rodearon;
en el nombre de Yahvé, ciertamente, los rechacé.
12 Me rodearon como abejas,
ardían como fuego de espinos[f];
en el nombre de Yahvé, ciertamente, los rechacé.
13 'Me empujaron'[g] fuertemente para que cayera,
pero Yahvé me ayudó.
14 Mi fuerza y 'mi'[h] cántico es Yah,
él fue mi salvación.
15 ¡Un sonido de júbilo y salvación
(se escuchaba) en las tiendas de los justos:
«La diestra de Yahvé realiza un acto de poder!
16 ¡La diestra de Yahvé está alzada en alto!
¡La diestra de Yahvé realiza un acto de poder!».
17 No moriré, sino que viviré
y contaré las obras de Yah.
18 Yah me castigó duramente,
pero no me entregó a la muerte.
19 ¡Abridme las puertas de la justicia!
¡Entraré y daré gracias a Yah!
20 Esta es la puerta de Yahvé.
Los justos entran por ella.
21 ¡Quiero darte gracias porque me escuchaste[i]
y fuiste mi salvación!
22 ¡La piedra que los constructores desecharon,
se ha convertido en la piedra angular!
23 Obra de Yahvé es esto:
es un prodigio ante nuestros ojos.
24 ¡Este es el día que Yahvé hizo,
regocijémenos y alegrémonos en él!
25 ¡Oh Yahvé, presta ayuda!
¡Oh Yahvé, haz prosperar!
26 ¡Bendito sea el que entra en el nombre de Yahvé!
Os bendecimos desde la casa de Yahvé.

27 **¡Yahvé es Dios!**
'¡El nos dé luz!'[j]
¡Atad con cuerdas el corro festivo
hasta los cuernos del altar!
28 **¡Tú eres mi Dios, quiero darte gracias!**
¡Dios mío, quiero exaltarte!
29 **¡Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;**
sí, eternamente dura su bondad!

a De acuerdo con G y con Sal 115,9 hay que completar el texto 2
añadiendo בית.

b Literalmente: «Yah me respondió hacia la amplitud». Es un caso 5
de brevilocuencia, que puede resolverse según la traducción dada anteriormente. No hace falta corregir ענני por נְחַנִי («me ha llevado»).

c G y S (como en el v. 7): בעזרָי; pero conviene atenerse al TM. 6

d Sobre בעזרי, cf. Ges-K § 119i. 7

e No es segura la significación del verbo, pero se puede colegir 10
ateniéndose al sentido.

f El versículo ofrece algunas dificultades textuales. G: ὡσεὶ μέλισ- 12
σαι κηρίον. El texto hebreo correspondiente sería: כדבורים דונג («como las abejas la cera»). Si nos atuviéramos al texto de G, entonces habría que cambiar toda la estructura del versículo y entenderla de una manera nueva, porque el G prosigue: καὶ ἐξεκαύθησαν. Según Graetz y Baethgen habría que presuponer בָעֲרו («ardían») en el texto hebreo. Por tanto, el texto diría así:

סבוני כדבורים דונג
בשם יהוה כי אמילם
בערו כאש קוצים
בשם יהוה כי אמילם

Pero uno se pregunta si esta corrección no intervendrá demasiado a fondo en el TM transmitido por la tradición. Sobre los problemas textuales, principalmente acerca de la traducción de קוצים, cf. también O. Becker, ZAW 70 (1958) 174.

g TM: «Tú me empujaste fuertemente» (referido seguramente a 13
Yahvé). Pero, con G, san Jerónimo y S, hay que leer נדחיתי.

h Hay que leer וזמרָתי (un manuscrito, cf. también Ex 15,2; Is 14
12,2).

i Podríamos también leer עניתָני («me has humillado»); pero con- 21
viene atenerse al TM.

j TM: «Y nos iluminó». Tendría mejor sentido יָאר (un manuscrito), 27
suprimiendo el ו. Cf. G. Driver, Textus 7 (1969) 130s. Driver traduce: «May the Lord God shine upon us: the ordered line of pilgrims by the horns of the altar».

Forma

El metro del Sal 118 es relativamente fácil de captar. Domina la versificación 3 + 3 (v. 1-7.10.11.17-20.22-26.28.29). Se observa el metro 3 + 2 en los v. 8.9.13-15a.21.27aγb. El v. 27aαβ habría que leerlo según el metro 2 + 2, mientras que los v. 12.15b.16ab parecen trimembres.

En su forma exterior, el salmo presenta ya una composición agitada. Podemos aislar entre sí tres secciones diferentes. Los v. 1-4 contienen un cántico de acción de gracias, que se entonaba en forma antifonal. Los v. 5-21, que constituyen la gran sección central, son el cántico de acción de gracias de un individuo (v. 19: «¡Entraré y daré gracias a Yah!»). Sobre la categoría de los cánticos de acción de gracias de un individuo, cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 217ss; cf. también Introducción § 6, 2, Iγ. Allí puede verse más bibliografía sobre la forma. La sección final (v. 22-29) vuelve a hacer que se escuchen diversas voces. Se observan en ella exhortaciones, exclamaciones y responsorios. De todos modos, por las primeras investigaciones acerca de la forma podemos saber ya claramente que el Sal 118 es una liturgia para una fiesta de acción de gracias (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 7, 7). Es notable el hecho de que la acción individual de gracias (v. 5-21) vaya precedida por un fragmento coral (v. 1-4) ejecutado mediante canto antifonal (cf. también el comentario al Sal 66).

Aunque la cuestión del género hay que estudiarla más detenidamente en los diversos componentes del salmo, sin embargo los v. 15s requieren una explicación especial. En estos versículos se observa la forma característica del cántico de victoria. Es concebible que el compositor del salmo haya recogido en su cántico fragmentos más antiguos. Pero el estudio de la situación en que se compuso el salmo esclarecerá los diversos elementos de la composición litúrgica.

Marco

El Sal 118 era cantado y ejecutado por varias voces, como lo atestigua la tradición judía posterior, que queda consignada en el targum y en *Pesaḥim*, 119a (Büchler, ZAW 20 [1900] 124). Ahora bien, a partir del salmo mismo debemos determinar con más detalle la situación en que se efectuaba la presentación cultual de esta liturgia para una fiesta de acción de gracias. Vemos

por los v. 19s que el que va a efectuar la acción de gracias forma parte de una procesión festiva que se dirige hacia la «puerta de Yahvé» (v. 20). Por tanto, el Sal 118 pertenece al ámbito de las liturgias de la puerta, que conocemos más detalladamente gracias sobre todo a los Sal 15 y 24 (cf. los comentarios de estos últimos salmos). Al efectuarse su entrada en el recinto del templo, cada uno de los participantes tiene que pronunciar una declaración de lealtad. Tan sólo a los צדיקים (v. 20b; Is 26,2) se les permite entrar en el santuario por la «puerta de Yahvé». En el momento de la fiesta, el grupo de los que iban a alabar y dar gracias entraban procesionalmente por la puerta (Sal 42,5) y eran recibidos en ella (cf. el comentario al Sal 24) con una liturgia de diálogos y cánticos antifonales. El grupo que hacía su entrada se reconoce claramente en los v. 1-4.22-29. La única cuestión es saber qué papel desempeñaba en la liturgia para la fiesta de acción de gracias cada una de las personas cuya voz se escucha en los v. 5-21.

H. Schmidt niega que en los v. 5-21 se escuche a un solo cantor. Este especialista distribuye los v. 5ss entre varias voces. En los v. 5.10.17 aparecería cada vez un cantor distinto. Cada uno de ellos había sido salvado de su particular tribulación y ofrece ahora su תודה en la liturgia para la fiesta de acción de gracias. El primer orante (según Schmidt) fue salvado de la cárcel (en el v. 5 Schmidt traduce המצר por «cárcel»). El segundo orante sobrevivió felizmente a los peligros de un viaje (v. 10ss). Y, por fin, el tercer orante salió de una grave enfermedad y se reintegró a la vida (v. 17). Vemos, pues, que H. Schmidt entiende el Sal 118 conforme al modelo, más claro, de liturgia para una fiesta de acción de gracias que tenemos en el Sal 107. Y aunque la explicación que este especialista da en algunas cuestiones de detalle es muy problemática, sin embargo tendremos que confesar que H. Schmidt conoció nítidamente el problema principal del Sal 118: ¿cómo es posible que el cántico de acción de gracias de un individuo esté anclado en la liturgia de una comunidad que hace una entrada procesional? Porque es muy curioso que ese acontecimiento tan grande y solemne haya servido de marco para el cántico individual de acción de gracias. Por este motivo, W. Robinson sugirió que pensáramos en una liturgia para la fiesta de la circuncisión de un distinguido prosélito (W. Robinson, *Psalm 118. A Liturgy for the Admission of a Proselyte*: ChQR 144 [1947] 179ss). También esta explicación, que por lo demás no encuentra puntos de apoyo concretos en el texto, pretende dar cuenta de una situación singularísima. H. Gunkel, por su parte, trata de explicarlo todo haciendo referencia sin más a una «ocasión puramente privada». El cree que es posible que un

cantor individual haya encuadrado su cántico de acción de gracias dentro de fragmentos litúrgicos de la comunidad congregada en el templo. Y esto es también muy probable. Claro que denominar «privada» a esa ocasión es extraordinariamente problemático, porque la inserción del propio cántico en la liturgia de acción de gracias de la comunidad congregada para la fiesta muestra ya precisamente que el salmista no está practicando una «devoción privada», sino que sabe muy bien que, con su experiencia personal, se está integrando en la gran comunidad.

Ahora bien, ¿qué es lo que experimentó y sufrió el orante que habla en los v. 5ss? Si es cierto que en el Sal 118 se han integrado diversos fragmentos que en parte son más antiguos (cf. *supra*), entonces —como es lógico— resultará muy difícil percibir los contornos concretos de la suerte que corrió una persona. Se han utilizado expresiones convencionales e incluso un cántico de victoria (v. 15s) y otras formas estilísticas. Del v. 17 se podría deducir a lo sumo que el salmista se halló al borde de la muerte, pero que fue salvado y regresó a la vida. La acción de gracias por esta acción salvífica queda absorbida enteramente en el cántico de acción de alabanza de los צדיקים que hacen su entrada procesional en el ámbito del templo.

Será difícil determinar la fecha de la composición del salmo. No se puede probar con certeza la datación tardía del salmo, una datación que es opinión bastante común.

El Sal 118 está rodeado por una serie de interpretaciones muy diversas. Ya hemos hecho referencia a algunas de ellas. Pero hay que tener en cuenta también otras explicaciones.

En las investigaciones ya un tanto antiguas se sentía la tendencia a aplicar el Sal 118 a la comunidad. También los v. 5ss se entendían como cántico de acción de gracias del pueblo de Dios. Y, así, se buscaba —por ejemplo— un motivo político (principalmente un motivo relacionado con la época de los macabeos) y se consideraba el cántico de victoria (v. 15s) como una razón para darle al salmo una interpretación marcadamente política. El comentario judío de A. Cohen sigue manteniendo hoy día la idea de que el Sal 118 se entonaba con «ocasión de una alegría nacional».

Las investigaciones más recientes sobre la historia de las formas han hecho ver lo poco objetivas que eran tales interpretaciones. La interpretación colectiva política fue sustituida por una explicación estrictamente cultual. En su obra *PsStud* II, 121ss, S. Mowinckel situó el Sal 118 entre las ceremonias de la fiesta de otoño. Diversos motivos (cf. *infra*) dieron pie a que se efectuase esta inclusión.

Muy recientemente, R. Press formuló una tesis opuesta, bastante singular y muy problemática en su concepción. Escribe así: «Para el Sal

118 no basta una explicación basada en la historia del culto, como la que presentó Mowinckel El salmista, despues de haber experimentado castigo, pero también salvación, se encuentra en camino hacia la ciudad santa y el templo Es un milagro esa experiencia que el esta teniendo de poder dirigirse ahora a la casa de Dios Pero no se trata de una procesión cultual, sino de la realizacion —experimentada actualmente— de la esperanza escatologica, tal como se mantenía viva en el pueblo de Israel durante el tiempo del destierro En todo ello no se puede decir con completa seguridad hasta qué punto la esperanza se había anticipado a la realidad Falta todavia, evidentemente, el cumplimiento supremo El salmista no ha efectuado aun su entrada procesional en la nueva Jerusalen, pero se ve ya en camino» (R Press, *Der Gottesknecht im Alten Testament* ZAW 67 [1955] 90) Esta espiritualizacion y escatologización del Sal 118 es extraordinariamente dudosa, porque prescinde bastante arbitrariamente de las referencias cultuales que se reconocen claramente en los v 19ss y que aparecen tambien en otros salmos Desde luego, no debemos negar que Press supo captar una intencion que aparece de manera decisiva en muchos salmos del antiguo testamento Las palabras del orante transcienden las circunstancias cultuales que se dan de hecho, y aspiran a sobrepasarlas y llegar a una realidad suprema La revelación divina en el antiguo testamento rompe el formalismo cultual Eso lo vio Press Habra que tener en cuenta, efectivamente, que los salmos del antiguo testamento no deben permanecer rigidamente dentro de un esquematismo cultual El mensaje insta a superarlo Pero, eso sí, habrá que tener buen cuidado de no precipitarse a hacer un uso alegórico de tal observacion

Comentario

El Sal 118 comienza con una liturgia para una fiesta de acción 1-4
de gracias (v. 1-4): una liturgia en la que intervienen diversos grupos de cantores Desde el punto de vista de la historia de las formas, los v. 1ss corresponden al «introito ampliado hímnicamente» (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 2, 8). A toda la comunidad reunida para el culto se la exhorta en el v. 1 a alabar a Yahvé y darle gracias por su bondad, y a testimoniar afirmativamente (כי) lo constante que es esa bondad. Luego se interpela y exhorta a tres grupos: a la casa de Israel (v. 2), a la casa de Aarón (v 3) y a «los que temen a Yahvé» (v. 4). Cf. Sal 115,9-11; también allí se mencionan esos tres grupos (cf., además, Sal 33,1ss; 106,1, 107,1, 135,19s; 136,1; 150,3ss). En el introito es significativa la formulación: «¡diga(n) ..!» (cf Sal 35,27; 40,17; 66,3, 96,10; 107,2).

חסד («bondad»), en la liturgia para una fiesta de acción de gracias, se refiere evidentemente a las demostraciones del don

bondadoso (טוב) de la salvación y de la fidelidad a la comunidad, dadas por Dios en la vida de Israel (Sal 136) y en la vida del individuo.

5-21 Después que el cantor ha entonado en los v. 1-4 la liturgia de acción de gracias de la comunidad congregada para la fiesta, comienza entonces con su propio salmo de acción de gracias. Quiere narrar las obras de Yahvé (ואספר מעשי יה, Sal 118,17b) Esta narración retorna sin cesar a los tiempos de angustia y tribulación, como es corriente en los cánticos individuales de acción de gracias. La descripción que se hace en el v 5 es muy plástica. מצר («aflicción») contiene la idea de estrechez, opresión o tribulación Por contraste, מרחב («espacio») es un concepto que significa amplitud, el término caracteriza principalmente al sentimiento existencial de la vida nómada, con su constante deseo de espacios libres y abiertos (cf. Gén 26,22, Sal 4,2; 31,9, 66,12) El texto no nos indica si se trata aquí del hecho de haber salido libre de la «cárcel» (en contra de lo que piensa H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 [1928] 8) Cuál es el origen de la tribulación, podemos colegirlo por los v. 6s. El orante fue perseguido por enemigos (שנאי, «los que me aborrecen», v. 7b). Acerca de los «enemigos del individuo», cf Introducción § 10, 4 Esos enemigos trataban de «hacer» (עשה) algo contra el perseguido y le rodeaban (v 10s) Pero aconteció el milagro de la intervención auxiliadora de Yahvé Este milagro se testifica con las palabras יהוה לי («Yahvé está a mi lado»; cf Rom 8,31) Podríamos preguntarnos de qué manera y por qué camino el salmista llegó a estar seguro de la presencia salvífica de Yahvé ¿Recibió un oráculo de salvación? La formulación típica del oráculo de salvación dice así: «¡No temas!» (אל־תירא, Lam 3,57), o también: «¡No temas, porque yo estoy contigo!» (אל־תירא כי עמך־אני, Is 41,10), o finalmente: «¡No temas, yo te ayudo!» (אל־תירא אני עזרתיך, Is 41,13). Cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*· ZAW 52 (1934) 81-92. La confesión: «¡Yahvé está a mi lado, no tengo miedo!» (יהוה לי לא אירא) podría entenderse como eco de uno de esos oráculos de salvación En presencia de Yahvé, los enemigos que acosan con violencia y alarde de poder se revelan como lo que son, como אדם, es decir, como simples seres humanos (cf. Sal 56,12); en Sal 56,5 se describe —aún más incisivamente— a los enemigos como בשר («carne»), es decir, como «mortales» Sobre la confesión, llena de confianza, que se formula en el v. 6, cf también Is 12,2; Sal 3,7; 23,4; 27,3 y *passim* El que se siente plenamente seguro de la promesa de Yahvé puede «mirar triunfante a los que le aborrecen» (v. 7b).

Puede mirarles de arriba abajo con sentimientos de triunfo (cf. Sal 54,9; 92,12). El aforismo del v. 9 contiene elementos estilísticos sapienciales. Los comparativos son frecuentes en la tradición de los proverbios de la חכמה. El enunciado tiene carácter de confesión, y al mismo tiempo incluye un acento didáctico. Es mejor refugiarse en la cercanía salvífica y protectora de Yahvé que confiar en los príncipes y en los poderes (cf. Sal 11).

El v. 10 señala entonces un nuevo comienzo y describe la opresión que se sufre de los enemigos. Los que rodean al que sufre son גוים («gentiles»). ¿Qué sentido tiene este término de גוים? Hay dos explicaciones posibles: o el salmista recoge en su cántico algunas expresiones de los salmos del rey, o bien se encuentra realmente en un entorno pagano (cf., por ejemplo, Sal 42/43). Sobre el v. 10, cf. Sal 17,9.11; 22,13.17; 109,3. Sobre el motivo de los cánticos del rey en los salmos de lamentación y de acción de gracias de un individuo, cf. los comentarios a Sal 3,1ss; 27,3; 43,1. «En el nombre de Yahvé», el oprimido se defiende de sus enemigos y los rechaza. שם es aquí la presencia salvífica de Yahvé, garantizada por la promesa (v. 6s). El שם es como un arma, como un escudo que defiende y protege a quien se ve acosado por enemigos (cf. el comentario a Sal 20,8). En el v. 12 se presenta intuitivamente el enjambre de enemigos que atacan, pero al mismo tiempo se describe la destrucción total de los mismos. El salmista se hallaba en sumo peligro (v. 13). El «empujón» de que se habla, tendría que haber tenido efectos mortales (cf. Sal 36,13). Pero Yahvé vino en ayuda (v. 13b; cf. v. 6ss).

En los v. 14ss se escucha ahora el cántico de alabanza y de acción de gracias. Hay que tener en cuenta tres elementos: 1. el cantor recoge formas de cánticos más antiguos; 2. integra por completo su cántico de acción de gracias en el cántico de alabanza entonado por el pueblo de Dios; 3. recoge elementos de un himno de victoria, que por sus metáforas guerreras debe estar tomado de los cánticos del rey.

El v. 14 está inspirado, evidentemente, en himnos más antiguos (cf. Ex 15,2; Is 12,2). En el v. 15 el cantor hace referencia al sonido de los cánticos de victoria que se escuchan «en las tiendas de los justos». Como una verdadera audición es el efecto de los v. 15s dentro del contexto. El salmista evoca la alabanza de los צדיקים. La salvación experimentada por él se halla inseparablemente unida a la salvación de toda la comunidad. Por tanto, aun dentro del cántico individual de acción de gracias (v. 5-21) observamos lo que se había acentuado en relación con la estructura total del Sal 118: el destino personal está como implicado y envuelto en la liturgia de acción de gracias de la comunidad reu-

nida para el culto. Los צדיקים son aquí especialmente los que han experimentado la fidelidad de Yahvé al pacto y a la salvación (v. 20; Sal 33,1). Claman de júbilo por la victoria que la «diestra de Yahvé» ha alcanzado sobre los poderes enemigos. En los v. 15-16 podríamos tener un antiguo cántico de victoria, entonado después de la terminación feliz de una batalla. Ese cántico encaja muy bien en el contexto que hace referencia a los גוים (v. 10). «Alzar la mano derecha» podría referirse a un antiguo gesto: el vencedor, después de la batalla, alza su mano derecha y atestigua así su poderosa superioridad.

Luego, en el v. 17, el orante habla acerca de la יְשׁוּעָה (salvación) experimentada personalmente por él. Fue arrebatado de la esfera de la muerte, y puede seguir viviendo. Ahora bien, la vida concedida de nuevo por Yahvé no tiene más que un sentido: el de narrar y testificar las obras de Yahvé. Y así, la vida salvada se presenta a sí misma como una proclamación de la salvación divina.

La dura tribulación que condujo hasta la esfera misma de la muerte (v. 5.13.17a) se entiende como «castigo» de Yahvé. En el v. 18 se expresa una interpretación superior del acontecimiento. Tan sólo Yahvé estuvo presente en todos los acontecimientos dolorosos. Esta «comprensión teocéntrica» del sufrimiento se halla muy marcada en los círculos de la חכמה (cf., por ejemplo, Prov 3,11s); se encuentra también, entre otros, en Jer 10,24; Sal 6,2; 38,2; 66,10; 119,67.71. Sobre יסר («castigar»), cf. H. W. Wolff, BK XIV/1, 125; J. A. Sanders, *Suffering as Divine Discipline in the Old Testament and Post-Biblical Judaism*, Colgate Rochester Divinity School Bulletin 28 (1955); H.-J. Kraus, *Geschichte als Erziehung*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 66-83.

Las raíces de esos *theologumena* se hallan tanto en la interpretación profética de la historia, que interpreta todas las desgracias de Israel como juicio y castigo infligido por Yahvé, como en una «espiritualización de la antigua doxología judicial» (G. von Rad, *TeolAT* I, 491). De paso diremos que por el v. 18b se ve claramente que en el v. 17a no se trata de una confesión de fe en la inmortalidad o en la resurrección, sino de la salvación de un amenazador destino de muerte. Pero habrá que tener en cuenta que los enunciados del antiguo testamento encierran aquí una notable transparencia sobre la totalidad del concepto de la vida, y una intención transcendente. La vida concedida de nuevo por Yahvé, está iluminada por una total validez y una plenitud que sobrepasa con mucho la renovación de la vitalidad.

En los v. 19s se reconoce claramente la situación cultual del cántico de acción de gracias. El cantor quiere pasar por las «puertas de la justicia». Antes de entrar por las puertas del san-

tuario se averigua la צדקה («justicia») de cada uno de los participantes en el culto (cf el comentario a los Sal 15 y 24) Por eso, a las puertas se las llama שערי־צדק («puertas de justicia») A los צדיקים se les permite entrar por ellas (v 20b, Is 26,2) Aqui Yahve mismo con su תורה sale al encuentro de la comunidad cultual Por eso la puerta se llama השער ליהוה («la puerta de Yahve», v 20a) El pasar por la puerta es señal de que uno esta dentro de la esfera de la צדקה (cf Jer 31,23 נוה־צדק [morada de justicia])

Sobre la traducción y explicación que hace Lutero del v 21, cf E Kutsch, ZThK 61 (1964) 193ss En este lugar hay que hacer referencia a la interpretación que da Lutero del Sal 118

Fuera del ámbito de Israel, observamos tambien que la entrada en el santuario va acompañada de especiales ceremonias a la puerta (cf el comentario al Sal 15, «Marco») En una lamentacion procedente de Mesopotamia se dice asi

«Para realizar una postracion y una oracion, yo, que habia descendido (ya) al sepulcro, entre en Esagila, y regrese (curado) a Babilonia
En la 'puerta de la abundancia' se me concedio abundancia
En la 'puerta de la divinidad protectora' se me acerco mi divinidad protectora
En la 'puerta de la salvacion' contemple la salvacion
En la 'puerta de la vida' me encontre con la vida
En la 'puerta del sol naciente' fui contado (de nuevo) entre los vivos
En la 'puerta de la maravillosa belleza radiante' radiaron mis presagios
En la 'puerta de la remision de los pecados' fue remitida mi culpa
En la 'puerta de la alabanza' mi boca pregunto
En la 'puerta de la redencion de las penalidades' fui redimido de las penalidades
En la 'puerta de la purificacion con agua' fui rociado con el agua de la purificacion
En la 'puerta de la salvación' encontre a Marduk
En la 'puerta decorada con exuberancia' cai a los pies de la parsimonia
Los que habian celebrado (ya) su entierro, se sentaron ahora para celebrar un convite festivo
Cuando los babilonios vieron que (Marduk) le habia devuelto a la vida, todas las bocas glorificaron su grandeza»

(Cf E Lehmann-H Haas [eds], *Textbuch zur Religionsgeschichte* [1922] 312-315) En el cantico citado podemos reconocer claramente la situacion Tambien aqui una persona que ha sido salvada de la muerte entra por la puerta del santuario para dar gracias a su dios Marduk Se trata de un alto funcionario Los ritos del culto babilonico acompañan al acto, que comienza con una purificacion a la puerta

El cantor del Sal 118 entra en el santuario para dar gracias a Yahvé por haberle escuchado (cf el comentario a Sal 22,22 «me has oido», עניתני) y salvado

22-29 Con los v. 22-29 nos situamos de nuevo junto al orante que está dando gracias. Se escuchan voces procedentes de la comunidad congregada para el culto. Habrá que considerar primero los v. 22.23. Un grupo de personas expresa su asombro por la salvación de quien se hallaba amenazado por la muerte. Son probablemente los oyentes y acompañantes del salmista, que ahora aparecen en el primer plano de la escena. El cambio maravilloso que se ha producido en la vida se expresa mediante una imagen intuitiva. El que estaba arrojado a la esfera de la muerte se parece a una piedra desechada como inútil por los constructores. Pero esa piedra ha adquirido ahora un puesto de honor como «piedra angular» (לראש פנה). Esta expresión puede designar la inserción de una piedra de sillería que afianza una de las esquinas de la casa (cf. G. Dalman, *AuS* VII, 66), o el emplazamiento de la misma como piedra clave o corona del edificio (cf. J. Jeremias, Αγγελος I [1925] 65ss). En todo caso, una piedra que había sido desechada, ha llegado a ocupar un puesto destacado e importante. El v. 22 es probablemente un proverbio (משל), que testifica con mucho relieve el cambio maravilloso realizado por Yahvé (v. 23). Una persona despreciada ha llegado a ocupar un puesto de honor. Una persona abocada a la muerte verá de nuevo la vida (v. 17a). Cf. H.-J. Kraus, *Vom Leben und Tod in den Psalmen*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 258-277. Allí puede encontrarse bibliografía.

El hecho de que, en el nuevo testamento, el v. 22 se aplique a la muerte y la resurrección de Cristo se comprende sin más por la intención del texto veterotestamentario (cf. Mt 21,42; Hech 4,11; pero cf. también Is 28,16; 1 Pe 2,6s). La comunidad primitiva leyó el Sal 118 como un testimonio profético de la pasión y resurrección de Jesucristo.

El v. 24 celebra un día de fiesta bajo el signo del júbilo y de los clamores de alegría. También en este lugar (como en los versículos siguientes) se habrían podido agrupar algunos fragmentos de la liturgia de un día festivo. Así, por ejemplo, el v. 25 es un clamor cultual de súplica, cuyas conexiones originales fueron estudiadas recientemente por J. J. Petuchowski. El citado especialista aduce ejemplos de la Misná en los que הושיע נא («presta ayuda») desempeña un papel como clamor de petición en las oraciones pidiendo lluvia y fertilidad. Esas peticiones se expresaban en la fiesta de los Tabernáculos (Sukkoth, 45a). Cf. J. Petuchowski, Hoshiʿah na *in Psalm 118,25. A Prayer for Rain*: VT 5 (1955) 266-271. Pero habrá que preguntarse si tales conexiones son originales. En 2 Sam 14,4 y en 2 Re 6,26 el clamor הושיע es una petición de clemencia. Como clamor pidiendo auxilio, esa misma forma la encontramos en Sal 12,2; 20,10; 28,9; 60,7; 108,

7 En el nuevo testamento, ὡσαννα tiene peculiarmente el caracter de clamor de júbilo y alabanza Mc 11,9s, Mt 21,9 Sera difícil averiguar el significado que tenían como «*hošanot*» las ramas utilizadas en la fiesta de los Tabernaculos (cf Strack-Billerbeck I, 845ss)

Tambien el v 26 es un fragmento liturgico especial, que forma parte indudablemente de la liturgia de entrada procesional y de la liturgia celebrada a la puerta del santuario (cf el comentario a los v 19s) Las exclamaciones de bendicion las pronuncian los sacerdotes desde el interior del santuario (מבית יהוה) al dar la bienvenida a los que hacen su entrada procesional (cf Sal 24,5) El que entra por la puerta recibe la bendicion de Yahve (Num 6,23) En esa ocasion hace uso de la palabra la «casa de Aaron» (v 3)

El v 27aαβ esta en consonancia con el clamor de peticion que se escucha en el v 25, y podría ser pronunciado por la comunidad que hace su entrada procesional El v 27aα, es una solemne confesion de fe, que tiene sus raices en la antigua fiesta de la renovacion del pacto (cf Jos 24,17ss) y que niega rotundamente la divinidad de otros poderes (cf 1 Re 18,39) Yahve es אל («Dios»), es el Dios Altisimo (cf Introduccion § 10, 1) A el la comunidad reunida para la fiesta le pide «iluminacion» Esta peticion podría referirse a יאר יהוה פניו אליך («ilumine Yahve su rostro sobre ti») en el saludo de bendicion dado por los hijos de Aaron (cf Num 6,25)

Hay tambien probablemente un clamor del culto liturgico en el v 27aγb Se discute cual es el significado del acto al que se invita Probablemente se trata de una danza sagrada, de un corro que se forma en torno al altar (Sal 26,6) Entonces nos imaginamos que, en ese corro festivo, los extremos de las cuerdas se ataban a los cuernos del altar (sobre עבתים [«cuerdas»], cf Jue 15,13, 16,11s) חג («corro festivo») seria en ese caso la «danza festiva formando corro» o la «danza solemne realizada en derredor» Otras explicaciones las ofrece, por ejemplo, H Schmidt (cf tambien las explicaciones que da H Gunkel)

En el v 28 se escucha una vez mas la voz del cantor individual (cf v 5-21) Aqui vemos de nuevo lo intimamente entrelazados que se hallan los factores individuales y los factores colectivos

Finalmente, el v 29 recoge de nuevo como conclusion lo que se habia dicho ya en el v 1

Finalidad

Para terminar, señalaremos una vez más que el cántico individual de accion de gracias con sus descripciones retrospectivas de

la tribulación, sus expresiones de confianza y sus confesiones de fe en la ayuda eficaz de Yahvé está integrado y anclado en la liturgia de la comunidad congregada para la fiesta. El cantor individual está rodeado de personas que le acompañan en su acción de gracias (v. 1ss), se unen a él en la alabanza e incluso testifican y corroboran, asombradas, el acontecimiento maravilloso que se ha producido en la vida de aquel que ha sido salvado (v. 22s). Todo el salmo está dedicado al חסד de Yahvé (v. 1ss.29).

El cántico individual de acción de gracias tiene tres enunciados principales: 1. Yahvé está a mi lado, no tengo miedo; 2. no moriré, sino que viviré y contaré las obras de Yahvé; 3. Yahvé me ha castigado.

El acontecimiento de la desgracia vivida y de la ayuda mostrada por Yahvé, atestiguado ante la comunidad, es considerado tan importante por los oyentes, que ellos a su vez adoptan una actitud ante lo sucedido (v. 22s). Y aquí está el punto culminante. Toda la liturgia para la fiesta de acción de gracias eleva el destino de una persona a la categoría de acontecimiento que tiene significación suprema y ejemplar para la salvación. Con ello, los elementos transcendentes del enunciado individual se integran en el marco la salvación en Israel (v. 2). Viendo así las cosas, se comprende perfectamente que el Sal 118 haya adquirido una significación especial en el nuevo testamento[1]. Las numerosas citas y resonancias del Sal 118 en el nuevo testamento confirman que la comunidad primitiva captó el vigor de proclamación supraindividual y prototípica del salmo veterotestamentario y lo recibió en sus declaraciones esenciales. Algunos versículos fueron interpretados como referidos a Jesucristo, a su pasión y resurrección (cf. una situación parecida en el Sal 22).

1. Para la interpretación del Sal 118, cf., principalmente entre los reformadores, los *scholia* de Lutero (1529) y el famoso *Confitemini* (1530): WA 31, 1, 34ss.

Salmo 119

SOBRE EL MISTERIO Y EL MILAGRO DE LAS INSTRUCCIONES DE YAHVE

Bibliografía: B. Heyne, *Zu Ps 119,75 und 67*: ZAW 51 (1933) 312; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); A. Robert, *Le Psaume 119 et les sapientiaux*: RevBibl 48 (1939) 5-20; G. Ostborn, TORA *in the Old Testament. A Semantic Study* (1945); G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca [2]1982) 209-229; H.-J. Kraus, *Freude an Gottes Gesetz*: EvTh 11 (1951) 337-351, A. Deissler, *Psalm 119 (118) und seine Theologie. Ein Beitrag zur Erforschung der anthologischen Stilgattung im Alten Testament*, Munchener Theologische Studien I, 11 (1955), G. Vermes, *«The Thora is a Light»*: VT 8 (1958) 436-438; J. H. Eaton, *Proposals in Psalm 99 and 119*: VT 18 (1968) 555-558; H. P. Muller, *Die hebraische Wurzel* שיח: VT (1969) 361-371: H.-J. Kraus, *Zur Gesetzesverstandnis der nachprophetischen Zeit*, en *Biblisch-theologische Aufsatze* (1972) 179-194; S. Berger, *Der langste Psalm – Anthologie oder Liturgie?*: VT 29 (1979) 257-288; J. Schildenberger, *Psalm 119, das grosse Bekenntnis der Liebe zu Gottes Weisung*: EuA 57 (1981) 360-362, F. Renner, *Die Wunder deiner Weisung. Kunst und Poesie des grossen Gesetzespsalms 119* (1982).

א 1 ¡Salvación para aquellos cuyo camino es intachable,
que andan en las instrucciones de Yahvé!
2 ¡Salvación para aquellos que guardan sus testimonios,
los que de todo corazón le buscan!
3 ¡Que no cometen[a] tampoco iniquidad,
que andan en sus caminos!
4 Tú mismo anunciaste tus ordenanzas,
para que se observen diligentemente.
5 ¡Ojalá mis caminos sean firmes,
para guardar tus estatutos!
6 Entonces no seré avergonzado,
al considerar todos tus mandamientos.
7 Quiero darte gracias con corazón sincero,
al aprender tus justas disposiciones.

8 ¡Tus estatutos[b] quiero observar,
no me abandones por completo!

ב 9 ¿Cómo mantiene pura
el joven su senda?
Cuando él guarda tu palabra.
10 De todo corazón te busco,
¡no dejes que me desvíe de tus mandamientos!
11 En mi corazón atesoro tu sentencia[c],
para no pecar contra ti.
12 ¡Bendito seas, oh Yahvé!
¡Enséñame tus estatutos!
13 Con mis labios voy contando
todas las disposiciones de tu boca[d].
14 Me gozo caminando en tus testimonios
'más'[e] que en todas las posesiones.
15 Meditaré acerca de tus ordenanzas,
consideraré tus sendas.
16 Me deleito en tus estatutos[f],
no olvidaré tu palabra.

ג 17 ¡Haz bien a tu siervo, para que yo viva,
y guardaré tu palabra!
18 ¡Abre también mis ojos para que contemple
las maravillas de tus instrucciones!
19 ¡Soy (únicamente) extranjero en la tierra,
no escondas de mí tus mandamientos!
20 Mi alma desfallece de tanto ansiar
tus disposiciones en todo momento.
21 ¡Tú has amenazado a los malvados;
son malditos los que se desvían de tus mandamientos!
22 ¡'Aparta'[g] de mí
el oprobio y el desprecio,
porque yo he prestado atención a tus testimonios[h]!
23 Aunque altos dignatarios se sienten y conspiren contra mí,
tu siervo medita en tus estatutos.
24 ¡Sí, tus testimonios son mi deleite,
son mis consejeros!

ד 25 ¡Mi alma está pegada al polvo,
vivifícame según tu palabra!
26 Mis destinos conté. Tú me oíste.
¡Enséñame tus estatutos!

27 ¡Hazme entender el camino de tus ordenanzas,
para que medite acerca de tus maravillas!
28 ¡Mi alma se deshace en tristezas,
restáurame conforme a tu palabra[i]!
29 ¡Del camino de la mentira
mantenme alejado;
bendíceme con tus instrucciones!
30 He escogido el camino de la fidelidad,
tus disposciones anhelo'[j].
31 Me aferro a tus testimonios, oh Yahvé,
¡que no me sienta avergonzado!
32 Corro por el camino de tus mandamientos,
porque tú me ensanchas el corazón.

ה 33 ¡Muéstrame, oh Yahvé,
el camino de tus estatutos,
para que lo guarde para (mi) recompensa!
34 ¡Dame entendimiento para que guarde tus instrucciones
y las observe de todo corazón!
35 ¡Dirígeme por la senda de tus mandamientos,
porque en ella me deleito!
36 ¡Inclina mi corazón a tus testimonios
y no a la ganancia!
37 ¡Aparta mis ojos
de mirar la vanidad;
'mediante tu palabra'[k] bendíceme!
38 Mantén para tu siervo tu palabra,
que se aplica a quienes 'te temen'[l].
39 ¡Aparta de mí el oprobio,
que me estremece,
porque tus juicios son buenos!
40 He aquí que anhelo tus ordenanzas;
¡por medio de tu justicia, vivifícame!

ו 41 ¡Vengan a mí tus favores[m], oh Yahvé,
tu salvación, según tu palabra!
42 Para que yo pueda responder una palabra a quien me afrenta,
porque confío en tu palabra.
43 ¡No retires de mi boca
la palabra de la verdad ''[n],
porque confío en tus juicios!
44 Quiero guardar continuamente tus instrucciones,
por siempre y eternamente.

45 Caminaré así por lugar amplio,
porque investigo tus ordenanzas.
46 Hablaré de tus testimonios
en presencia de reyes,
y no me avergonzaré.
47 Me deleito en tus mandamientos,
que amo.
48 Alzo mis manos ‘a ti’[ñ] ‘’[o]
y medito en tus estatutos.

ז 49 ¡Acuérdate de tu palabra (dada) a tu siervo,
en la cual me hiciste esperar!
50 Este es mi consuelo en mi desgracia,
que tu palabra me vivifica.
51 Los desvergonzados se burlan de mí muchísimo,
pero yo no me aparto de tu ley.
52 Me acuerdo de tus juicios de antaño,
¡oh Yahvé!, y me consuelo.
53 Se apodera de mí la ira a causa de los impíos,
que abandonan tus instrucciones.
54 Cánticos son para mí tus estatutos
en la casa de mi destierro.
55 Por la noche pienso en tu nombre, ¡oh Yahvé!,
y obedezco tus instrucciones.
56 ¡Esto me sucede:
que guardo tus ordenanzas!

ח 57 Yahvé es mi porción.
He prometido obedecer tus palabras.
58 Busco tu bondad[p] de todo corazón,
¡sé clemente conmigo según tu palabra!
59 Considero mis caminos
y guío mis pasos hacia tus testimonios.
60 Me apresuro y no tardo
en guardar tus mandamientos.
61 Los lazos de los impíos me rodean,
no olvido tus instrucciones.
62 A media noche me levanto para alabarte
por tus justos juicios.
63 Compañero soy
de todos los que te temen
y guardan tus ordenanzas.

64 De tu bondad, oh Yahvé,
está llena la tierra,
¡enséñame tus estatutos!

ס 65 Bien has obrado con tu siervo
¡oh Yahvé!, conforme a tu palabra.
66 “[q] Enséñame inteligencia y conocimiento,
porque yo confío en tus mandamientos.
67 Antes de que tuviera que sufrir[r], me descarrié,
pero ahora obedezco a tu palabra.
68 Eres bueno y haces cosas buenas,
¡enséñame tus estatutos!
69 Los desvergonzados forjan mentiras contra mí,
pero yo guardo de todo corazón tus ordenanzas.
70 Obtuso como la grasa es su corazón,
pero yo me deleito en tus instrucciones.
71 Fue bueno para mí el ser doblegado
para que yo aprendiera tus estatutos.
72 Las instrucciones de tu boca son más queridas para mí
que millares de monedas de oro y de plata.

י 73 Tus manos me hicieron y me prepararon;
¡dame inteligencia para que aprenda tus mandamientos!
74 Los que te temen me ven y se regocijan,
porque espero en tu palabra.
75 Yo sé, oh Yahvé,
que tus juicios son justos
y que con tu fidelidad me doblegaste.
76 Tu bondad sea mi consuelo,
según tu palabra (dada) a tu siervo.
77 ¡Llegue a mí tu misericordia para que yo viva,
porque tus instrucciones son mi deleite!
78 ¡Sean avergonzados los malvados que me oprimen con mentiras;
pero yo medito en tus ordenanzas!
79 ¡Vuélvanse a mí los que te temen
y conocen tus instrucciones[s]!
80 ¡Sea irreprochable mi corazón en tus estatutos,
para que yo no sea avergonzado!

כ 81 Mi alma desfallece por tu salvación,
espero en tu palabra.

82 Mis ojos desfallecen por tu palabra:
¿Cuándo me consolarás?
83 Porque soy como odre al humo,
(pero) no olvido tus estatutos.
84 ¿Cuántos son los días de tu siervo?
¿cuándo ejecutas
tu juicio en mis perseguidores?
85 Malvados cavaron para mí un foso;
los que no observan tus instrucciones.
86 Todos tus mandamientos son verdad;
con mentiras me persiguen, ¡ayúdame!
87 Casi habrían acabado conmigo en el país,
pero yo no abandono tus ordenanzas.
88 ¡Conforme a tu bondad, vivifícame,
y obedeceré el testimonio de tu boca!

ל 89 Tu palabra, ¡oh Yahvé!, permanece eternamente,
está firmemente asentada en el cielo.
90 Por siempre dura tu fidelidad[t];
tú asentaste la tierra, y ella permanece firme.
91 Conforme a tus juicios permanecen hasta el día de hoy,
pues todas las cosas están a tu servicio.
92 ¡Si tus instrucciones no fueran mi deleite,
yo habría perecido en mi aflicción!
93 Nunca olvidaré tus ordenanzas,
porque por ellas me diste vida.
94 Tuyo soy, sálvame,
porque tus ordenanzas[u] estudio.
95 Los malvados me acechan para destruirme,
pero yo atiendo a tus testimonios.
96 En todo lo que es perfecto vi un fin,
(pero) tu mandamiento tiene amplitud infinita.

מ 97 ¡Cuánto amo tus instrucciones.
todo el día son mi meditación!
98 Tu mandamiento me hace más sabio que mis enemigos,
porque es mío para siempre.
99 Soy más sagaz que todos mis maestros,
porque tus testimonios están en mis pensamientos.
100 Tengo más entendimiento que los ancianos,
porque presto atención a tus ordenanzas.
101 De toda mala senda refreno mis pies,
para seguir tu palabra.

102 No me desvío de tus juicios,
porque tú me enseñas.
103 ¡Cuán dulces son a mi paladar 'tus sentencias'[v],
más que la miel a mi boca!
104 De tus ordenanzas recibo entendimiento;
por eso aborrezco
todo camino de mentiras.

נ 105 Lámpara es para mi pie tu palabra
y luz para mi senda.
106 Hice un juramento y 'quiero'[w] cumplirlo:
que guardaré tus justos juicios.
107 ¡Estoy profundamente humillado, oh Yahvé,
vivifícame conforme a tu palabra!
108 ¡Haz que te agraden los dones de mi boca, oh Yahvé,
y enséñame tus juicios[x]!
109 Mi vida la tengo constantemente en mi mano,
pero no olvido tus instrucciones.
110 Los impíos me tienden lazos,
pero yo no me desvío de tus ordenanzas.
111 Tus testimonios son 'mi heredad'[y] para siempre,
porque son el gozo de mi corazón.
112 Inclino mi corazón
para cumplir tus estatutos.
La recompensa es para siempre.

ס 113 Aborrezco a los veleidosos,
pero amo tus instrucciones.
114 Tú eres mi protección y mi escudo;
espero en tu palabra.
115 ¡Apartaos de mí, malhechores;
yo quiero guardar los mandamientos de mi Dios!
116 ¡Sosténme conforme a tu palabra, para que viva,
y no dejes que me avergüence de mi esperanza!
117 ¡Manténme para que encuentre liberación,
entonces 'me gozaré'[z] constantemente en tus estatutos!
118 Tú rechazas a todos los que se desvían de tus estatutos,
porque la mentira es 'su manera de pensar'[aa].
119 Como escoria 'consideras'[bb] a todos los impíos en el país,
por eso yo amo tus testimonios.
120 Mi piel tiembla de temor a ti,
de tus juicios tengo miedo.

ע 121 Practico el derecho y la justicia;
¡no me abandones a mis opresores!
122 ¡Responde bien[cc] de tu siervo,
para que no me opriman los insolentes!
123 Desfallecen mis ojos por tu salvación,
por tu palabra justa.
124 ¡Haz con tu siervo según tu bondad
y enséñame tus estatutos!
125 ¡Yo soy tu siervo, dame entendimiento
para que comprenda tus testimonios!
126 Es tiempo de que actúe Yahvé;
han quebrantado tus instrucciones.
127 'Por encima de todo'[dd] *amo tus mandamientos,*
más que el oro y el oro fino.
128 Por eso camino sinceramente 'según todas tus directrices'[ee],
aborrezco toda senda de mentiras.

פ 129 Admirables son tus testimonios,
por eso los guarda mi alma.
130 La puerta de tus palabras ilumina,
da inteligencia a los sencillos.
131 Abro bien *mi* boca y *suspiro,*
porque anhelo tus mandamientos.
132 ¡Vuélvete a mí y sé clemente conmigo,
conforme a lo que son acreedores los que aman tu nombre!
133 ¡Consolida mis pasos con tu palabra!
¡No permitas que ninguna injusticia me domine!
134 ¡Sálvame de ser oprimido por hombres,
y guardaré tus ordenanzas!
135 ¡Haz resplandecer tu rostro sobre tu siervo
y enséñame tus estatutos!
136 Ríos de agua vierten mis ojos,
porque no se siguen tus instrucciones.

צ 137 ¡Justo eres, oh Yahvé,
y justos[ff] son tus juicios.
138 Anunciaste tus testimonios con justicia
y con gran fidelidad.
139 Mi celo me consume,
porque mis enemigos olvidan tus palabras.
140 Es muy pura tu palabra,
y tu siervo la ama.
141 Pequeño soy y despreciado,
(pero) no olvido tus ordenanzas.

142 Tu justicia está para siempre en lo justo,
y tus instrucciones son la verdad.
143 Angustia y aflicción vinieron sobre mí,
(pero) tus mandamientos son mi deleite.
144 ¡Rectos son tus testimonios para siempre;
dame entendimiento para que yo viva!

ק 145 ¡Clamo de todo corazón, escúchame!
“[gg] ¡Quiero guardar tus estatutos!
146 ¡Te invoco, ayúdame
para que guarde tus testimonios!
147 Al alba me levanto y clamo,
espero en tu palabra.
148 Mis ojos se anticipan a las vigilias de la noche
para meditar en tu palabra.
149 ¡Oye mi clamor conforme a tu bondad!
“[hh] ¡Según tu juicio vivifícame!
150 Los que ‘me’[ii] persiguen maliciosamente, se acercan,
¡están lejos de tus instrucciones!
151 ¡Cerca estás tú, oh Yahvé,
y todos tus mandamientos son la verdad!
152 Desde hace mucho tiempo sé de tus testimonios
que tú los has fundado para siempre!

ר 153 ¡Mira mi desgracia y sálvame,
porque yo no he olvidado tus instrucciones!
154 ¡Defiende mi causa y redímeme,
vivifícame conforme a tu palabra!
155 Lejos está de los malvados la salvación,
porque no buscan tus estatutos.
156 Tu misericordia es abundante, oh Yahvé;
¡vivifícame conforme a tus juicios!
157 Numerosos son mis perseguidores y opresores,
pero yo no me desvío de tus testimonios.
158 Veo a los renegados, y siento asco,
a los que no guardan tu palabra.
159 ¡Mira cuánto amo tus ordenanzas;
oh Yahvé, vivifícamente conforme a tu bondad!
160 La suma de tu palabra es la verdad,
y tu recta justicia permanece para siempre.

ש 161 Altos dignatarios me persiguen sin motivo.
Mi corazón tiembla (únicamente) en presencia de tus palabras.

162 Me regocijo en tu palabra
como quien logra un gran botín.
163 Odio y aborrezco la mentira,
amo tus instrucciones.
164 Siete veces al día te alabo
por tus justos juicios.
165 Mucha paz tienen los que aman tus instrucciones,
ninguna desgracia los alcanza.
166 Espero tu salvación, oh Yahvé,
y cumplo tus mandamientos.
167 Mi alma obedece tus testimonios,
y los amo mucho.
168 Guardo tus ordenanzas y testimonios,
porque todos mis caminos (están patentes) ante ti.

ת 169 ¡Llegue mi clamor
a ti, oh Yahvé;
conforme a tu palabra ‘vivifícame’[jj]!
170 ¡Llegue mi súplica ante ti;
líbrame conforme a tu palabra!
171 Mis labios rebosen la alabanza,
porque tú me enseñas tus estatutos.
172 Cante mi lengua ‘tu fidelidad’[kk],
porque todos tus mandamientos son rectos.
173 ¡Esté (extendida) tu mano para ayudarme,
porque yo escogí tus ordenanzas!
174 Anhelo tu ayuda, oh Yahvé,
y tus instrucciones son mi deleite.
175 ¡Viva mi alma y te alabe,
y ayúdenme tus juicios!
176 ¡Estoy descarriado como oveja perdida!
¡Busca a tu siervo
porque no olvido tus mandamientos!

3 a Según G y san Jerónimo habría que presuponer בּעַלֵי.

8 b La secuencia ordenada de los diversos términos para expresar el concepto de «ley» no parece estar muy clara en los v. 1-8. Y, así, en el v. 5 tendría que aparecer חקיך, y en el v. 8, אמרָתך. Pero habrá que renunciar a una reconstrucción exacta. Las circunstancias métricas del v. 8 no deberían ser objeto de crítica. En el Sal 119 es posible la «cadencia quinaria invertida» (2 + 3; cf. *infra*, «Forma»). A veces se pretende trasladar עד־מאד al primer hemistiquio.

c Unos pocos manuscritos, G y S presuponen el plural אמרֹתיך; pero conviene atenerse al TM. 11

d Seis manuscritos y S leen צדקך (imitando el v. 7b). 13

e TM: «como sobre»; pero es preferible leer מֵעַל (cf. v. 72.127). 14

f בחקתיך, como término intercambiable por el de «ley», no aparece en el Sal 119 sino en este solo lugar y, por este motivo, se sustituye casi siempre por חקיך (cf. v. 12) o por בתורָתך. 16

g TM: «descubre». Para atenernos al sentido, y siguiendo a G, san Jerónimo, S y T, hay que modificar la puntuación vocálica: גֹל. 22

h La variación de los términos para expresar el concepto de «ley» no es tampoco exacta en este lugar. Tendríamos que poner seguramente פקודיך, porque עדתיך se usa en el v. 24.

i Como כדברך se usa ya en el v. 25, se prefiere casi siempre en el v. 28 כאמרָתך. 28

j TM: «he puesto». Es preferible leer אויתי: «he anhelado» (de אָוָה). 30

k TM: «en tus caminos» (escrito defectivamente), pero, ateniéndose al sentido y con arreglo a dos manuscritos y T, hay que leer כדבָרך (cf. también los v. 25.41.107). 37

l TM: «para el temor de ti». Teniendo en cuenta el contexto estaría indicada la enmienda ליראך. 38

m El plural está atestiguado en algunos manuscritos y en S. 41

n עד־מאד («muchísimo») sobrecarga el verso y no encaja demasiado en el contexto. 43

ñ TM: «Alzo mis manos a tus mandamientos, que amo». La adoración que aquí se indica, debe tener por objeto a Yahvé mismo. Por tanto, habrá que suponer que el texto quiere decir: אליך. La expresión אל־מצותיך habría penetrado erróneamente en el verso, rompiendo el orden en que se van sucediendo los diversos términos utilizados para expresar el concepto de «ley». 48

o אשר אהבתי sobrecarga el verso y podría constituir una duplicación, cometida por inadvertencia, del v. 47b.

p Literalmente: «yo suavizo tu rostro» (cf. Sal 45,13). 58

q TM: una de dos, o «la bondad de la inteligencia» o «buena inteligencia». טוב *debió de entrar aquí procedente del v. 65.* 66

r B. Heyne pretende leer en los v. 67.75 עניתני (de la raíz ענה, «responder»), pero habrá que atenerse al TM. 67

s *Ketib*: וידעו; *Qeré*, varios manuscritos, G, san Jerónimo y S: וְידעי (hay que preferir el *Qeré*). 79

t En vez de אמונתך se lee a menudo, aunque sin razón evidente, אמרָתך. 90

u Puesto פקדיך aparece sucesivamente dos veces (cf. v. 93), se prefiere leer חקיך en el v. 94. 94

103 **v** Con cinco manuscritos, G y S hay que leer el plural אמרֹתיך.

106 **w** TM: «y lo cumplí». Para atenerse al sentido, habrá que leer וָאֲקִימָה.

108 **x** Para la adecuada variación de los diversos términos empleados para expresar el concepto de «ley», aquí se sugiere a veces la enmienda ומצותיך.

111 **y** TM: «He recibido como heredad», pero debemos seguir a san Jerónimo y preferir la construcción de predicado nominal, con arreglo al *parallelismus membrorum*.

117 **z** TM: «y quiero contemplar». Es una lectura difícil, dado el contexto. Es preferible leer, con G, san Jerónimo, S y T, ואשתַעֲשַׁע.

118 **aa** TM: «su engaño». Con G, ϑ', san Jerónimo y S es preferible leer: תַרעיתָם.

119 **bb** TM: «apartas»; es mejor leer, con G, חשבתי.

122 **cc** Como en el v. 122 falta la variación de los términos para expresar el concepto de «ley», se lee frecuentemente דבָרְךָ en vez de leer עבדך.

127 **dd** על־כן («por eso») se halla aquí sin que aparezca claramente su conexión; lo mejor será leer (siguiendo a B. Duhm) עַל־כֹל. על־כן podría haber entrado aquí procedente del v. 128.

128 **ee** TM: «Todos los mandatos de todo» (?). Lo mejor será atenerse a lo que dicen G, san Jerónimo y S: לכָל־פקודיך.

137 **ff** ישר puede conservarse sin flexión (Ges-K § 145r).

145 **gg** יהוה (como invocación) es probablemente una interpolación y no se ajusta bien a la métrica, la cual —desde luego— puede fluctuar, pero que en el v. 145 revela una estructura fundamental que parece aconsejar que eliminemos יהוה.

149 **hh** Cf. la nota **gg**.

150 **ii** TM: «los que persiguen intenciones maliciosas». Pero con algunos manuscritos, G, σ', san Jerónimo y S hay que leer el sufijo רדפַי; זמה habría que entenderlo entonces sintácticamente como un acusativo añadido adverbialmente.

169 **jj** TM: «Dame entendimiento». Pero es preferible seguir a S (con arreglo al contexto) y leer חַיני.

172 **kk** TM: «tu palabra». Es preferible leer אמונָתך.

Forma

El metro del Sal 119 es relativamente fácil de analizar. Predomina la versificación 3 + 2: v. 2-6.8.10.12-18.20.24-26.28.30-32.34-36.38.40-42.44.45.47-54.58.60-62.65.66.68.73.74.76.77.79-

81.83.85.88.89.91-95.98-100.102.103.105.107-111.114.118.121-127.130-131.134.135.137.138.140-145.147-150.152-157.162-164.166.167.170.171.173-176. Pero en el Sal 119 aparece también varias veces la «cadencia quinaria invertida» (2 + 3): v. 8.21.56.57.59.71.106.117.129.139. En el metro 3 + 3 hay que leer: v. 1.7.11.19.23.27.70.72.73.82.86.87.90.97.115.116.120.128.132.133.136.151.159-161.165.168.172. Se hallan abreviados, en el metro de 2 + 2 los v. 113.146. Sorprenden por su metro 4 + 3: v. 67.78.96.101.119. Asimismo, se observa el metro 4 + 4 en el v. 69. Finalmente, encontramos también versículos con el metro 2 + 2 + 2: v. 9.22.29.33.37.39.43.46.55.63.64.75.84.104.112.169.

Aunque el Sal 119, por su extensión nada habitual, rompe todos los moldes, sin embargo posee una estructura que es muy fácil de analizar. El arte de la ordenación alfabética (o alefática) ha producido una obra singular, que, por su esquematismo y por lo obligado de su forma, no tiene paralelos en el antiguo testamento. Las 22 letras del alfabeto hebreo introducen grupos sucesivos de 8 versículos cada uno. Teniendo en cuenta esos ocho versículos, sometidos en cada caso al dictado de la correspondiente letra del alfabeto, podríamos hablar de «estrofas». En cada «estrofa» experimenta una variación el gran tema fundamental del Sal 119. Se trata casi siempre de ocho términos que se van sucediendo unos a otros, como distintas expresiones para designar la «ley» o la «palabra de Dios»: תורה – עדות – פקוד – חק – מצוה – משפט – דבר – אמרה – (דרך). Pero sería probablemente un procedimiento exageradamente crítico querer reconstruir en un perfecto orden sistemático la variación en que se van sucediendo esos términos. A veces en una «estrofa» aparecen repetidos varios de los ocho términos. La crítica textual debe considerar aquí con toda reserva las posibilidades, sin pretender completar el esquema.

Ahora bien, ¿cómo habrá que entender el Sal 119 en su forma tan excepcional? En la contestación a esta pregunta difieren ya las opiniones. ¿Será el Sal 119 «un corolario abigarrado de aforismos sapienciales» (G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, 213)? ¿pretenderá ser un «poema didáctico» (R. Kittel)? ¿habrá que considerarlo como un «poema mixto» (H. Gunkel)? H. Schmidt explica: «'Nuestro' salmo difícilmente podremos llamarlo 'poema' y mucho menos aún poema lírico; lleva el carácter de la erudición, de la habilidad artística para el manejo del lenguaje, de la palidez de los pensamientos, y con ello y por su extensión revela ser una obra de época tardía». A. Deissler, en su detenido estudio sobre el Sal 119, trata de caracterizar el género de este gran complejo sálmico diciendo que se trata de una «antología». Entiende por ella un procedi-

miento literario que presupone la existencia de un conjunto de libros sagrados. El autor del salmo, por tanto, habría recopilado extractos y reunido sentencias aisladas, enlazándolos con arreglo a un sistema, perfectamente calculado, de disposición alfabética. En realidad, habrá que designar el Sal 119 como «recopilación» o «antología», como una colección compleja de índole muy especial. El Sal 119 se halla próximo a la categoría de los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5. Teniendo en cuenta el tema dominante del conjunto, se podrá hablar también de un salmo de la *torá* (cf. Sal 1; 19B). Cf. *infra*, «Marco».

A la pregunta acerca del género de la obra completa responde ahora el análisis de las formas de las distintas sentencias recopiladas en ella. Habrá que ofrecer primeramente, en la perspectiva de la historia de las formas, una vista de conjunto de la peculiaridad de los diversos componentes. Más tarde lo probaremos todo con más detalle, desde el punto de vista de la crítica de las formas (cf. *infra*, «Comentario»). En el Sal 119 encontramos los siguientes géneros: el macarismo, el «cántico individual de lamentación», el cántico de confianza, el cántico individual de acción de gracias con sus confesiones nítidamente perfiladas, el himno y la máxima sapiencial.

El tema de la recopilación es —como ya se indicó anteriormente— el misterio y el milagro de la revelación que Yahvé hizo de su voluntad. Se expresa en el salmo una piedad de la תורה, con unas conexiones históricas e intelectuales que requieren un estudio preciso.

Marco

Se ha querido saber quién fue el autor del Sal 119. F. Delitzsch piensa que debió de ser un hombre joven (v. 9). G. Widengren cree incluso que no es imposible que el compositor haya sido un rey que describa sus relaciones con la תורה (cf. G. Widengren, *Sakrales Kònigtum im Alten Testament und im Judentum* [1955] 31). Pero la cuestión no se ha planteado adecuadamente. Si el Sal 119 contiene una recopilación, entonces tendremos que investigar de qué círculos procede esa peculiar piedad de la תורה. A. Deissler, en sus comentarios, se limita a indicar las interpretaciones que se han dado hasta ahora. En opinión de este autor, el Sal 119 procede del círculo de los maestros sapienciales. La obra estaría bastante cerca de la manera de pensar y de la época de Jesús Ben Sirac. Deissler escribe: «El salmo es una oración per-

sonal cuajada de ideas, compuesta por un escriba y maestro de sabiduría, que constituye al mismo tiempo un legado para sus discípulos y compañeros. En el proceso, el salmo o alguna parte de él pudo haberse convertido a veces en la común confesión de fe del maestro y de los discípulos, cada vez que finalizaba la enseñanza en la 'casa del estudio'. Como tal, el salmo era adecuado para encender el amor al Dios que se revelaba en cada 'palabra', y para situar bajo la dirección divina, con verdadera sabiduría, la forma de vida que se hallaba tan hostilizada y combatida. Así que es indudable que nuestro salmo nació en el terreno de la escuela sapiencial de la época tardía posterior al destierro» (A. Deissler, *Psalm 119 [118] und seine Theologie*, 287).

Pero ¿será cierto que el salmo deba atribuirse de manera tan clara al ambiente de las enseñanzas sapienciales? K. Koch, en una recensión del libro de A. Deissler, mencionó la posibilidad de que el Sal 119 procediera de los círculos deuteronómicos de la época del destierro (ThLZ 83 [1958] 186s). Con ello, Koch enfoca más nítidamente la cuestión acerca de las peculiaridades de la piedad de la תורה. Y éste debe ser nuestro punto de partida. ¿Qué concepción de la תורה o del דבר tiene el Sal 119? ¿dónde se hallan las raíces de esta concepción? ¿qué complejo de tradiciones permitirá comprender las manifestaciones que se hacen en el conjunto de la obra? La tendencia didáctica del salmo, reconocida acertadamente y acentuada con énfasis por Deissler, y que conduce a la escuela sapiencial, no debe oscurecer la cuestión acerca de la comprensión específica de la תורה que aparece en este salmo.

En primer lugar, habrá que tener bien presentes dos observaciones acerca de la comprensión de la תורה en el Sal 119: 1. Es sorprendente el hecho de que el individuo describa sus relaciones con la תורה (cf. también los Sal 1; 19B). Indudablemente, la revelación veterotestamentaria de la תורה implica siempre la ברית, es decir, las relaciones entre Dios y el pueblo (cf. también Sal 78,5.10; 105,45); pero en el Sal 119 tiene un relieve destacado el individuo. 2. Asombran las valoraciones y efectos que se atribuyen a la תורה.

Lo mejor será reunir las afirmaciones sobre el valor y el efecto de la תורה. En el Sal 119 la תורה (y también los términos alternativos que se emplean para designarla) se considera «el bien supremo»: más valiosa que el oro y la plata (v. 72); es por esencia, lo más fiable y duradero (v. 142). Se acentúan sobre todo, sin cesar, las energías de la תורה, que son creadoras de salvación y renovadoras de vida. La תורה obra maravillas (v. 18). Hay que tener en cuenta tres elementos: 1. Para el hombre que habla en el Sal 119 la תורה no es nada rígido o estático sino un poder vivificador y creativo. 2. La תורה no es un factor impersonal y

absoluto, sino un דבר o una אמרה que procede inmediatamente de la majestuosa persona de Yahve El frecuente sufijo de segunda persona del singular («tu *tora*») mantiene abierta constantemente la referencia a Yahve En el v 72 llega a hablarse incluso de la תורת־פיך («las instrucciones de tu boca») 3 El poder salvifico creador y milagroso de la תורה consiste precisamente en que es la palabra de la boca de Yahve la que interpela al hombre

El צדיק disfruta de una relacion particularmente intima con esta תורה El Sal 119 esta imbuido de elementos de lamentacion y peticion El צדיק ora pidiendo que se le conceda la debida actitud ante la *tora* (v 34) Suplica ardientemente «¡Bendiceme con tus instrucciones!» (v 29) Pero hay ademas no solo lamentacion sino tambien numerosas confesiones de fe que testifican la relacion correcta del צדיק con la תורה «No olvido tus instrucciones» (v 61 109) No me aparto de ellas, no las abandono (v 61 157) Las guardo, camino en ellas (v 34 44 55 y *passim*) Amo la *tora* (v 97 113 163 165) Me gozo y me deleito en ella (v 70 77 174) El צדיק medita constantemente en la *tora* (Sal 1,2), lleva la *tora* en su corazon (Sal 37,31, 40,9)

Y ahora se plantea la cuestion ¿que es lo que aqui se entiende realmente por la *tora*? Habra que considerar una serie de hipotesis y posibilidades

1 Se ha afirmado que la תורה, en los Sal 1, 19B y 119 es la «sagrada Escritura», el canon tal como se habia fijado ya en epoca tardia Asi, por ejemplo, escribe H Gunkel «Hay un proceso que se observa no raras veces en la historia de las religiones la religion, despues de experimentar gran auge por medio de insignes profetas, forma un canon a base de los escritos del glorioso pasado, y desde aquel momento se venera ese canon como la esencia de la divina revelacion Entonces, en tiempos como esos, una parte esencial de la piedad consiste en familiarizarse intimamente con las letras de la sagrada Escritura» La תורה, segun esto seria la «sagrada Escritura», el canon Pero ¿sera suficiente esta explicacion?

2 En la mayoria de los casos, la idea asociada con la תורה refleja lo que se dice en los Sal 1, 19B y 119, y es una concepcion mucho mas estricta Se piensa en la ley divina canonizada, y sobre todo en la normativa introducida por el Deuteronomio Hablaria en favor de esta concepcion no solo la variedad de conceptos que se emplean en el Sal 119 (y en el Sal 19), y que situa terminos marcadamente juridicos como חק y משפט junto al de la תורה, sino tambien el contenido enunciativo interno de esos conceptos En el Sal 119 se habla de observar, guardar y no olvidar la *tora* Son exigencias que reaparecen constantemente en el Deuteronomio Principalmente en Dt 6,7ss y Jos 1,8 se manda que uno se ocupe intensiva y constantemente de la *tora* Asimismo, llevar la *tora* en el corazon y tenerla intimamente presente, como se enseña en el Sal 119, es un elemento caracteristico de la parenesis y la teologia deuteronomica (cf Dt 4,39, 6,6, 30,14) Finalmente, es notable el caracter vivo de דבר que es inherente al concepto deuteronomico de la תורה y que se manifiesta tambien en los Sal 19 y 119 Dificilmente se podrá dudar de

que hay estrechas conexiones entre los circulos deuteronomicos y la piedad de la תורה, tal como aparece en los Sal 1, 19B y 119 Pero habra que seguir indagando

3 Tendremos que preguntarnos si la תורה significa en absoluto una magnitud transmitida por tradicion y fijada canonicamente, tal como se entiende en los apartados 1 y 2 G Ostborn no quiere excluir la posibilidad de que en el Sal 119 se entienda tambien por *tora* una enseñanza oral, es decir una instruccion recibida de labios de los sacerdotes «We should not exclude the possibility that oral instruction is alluded to» (G Ostborn, TORA *in the Old Testament*, 119) Aqui, por ejemplo, una investigacion del verbo ירה en los salmos podria ofrecer claves importantes Ademas de la instruccion de la comunidad en la תורה, tal como la conocemos por el Deuteronomio y por el tiempo en que hizo su aparicion Esdras, ¿existia tambien una instruccion impartida a individuos que pudiera explicar las relaciones de los individuos con la תורה? Es notable aqui una formulacion que encontramos en Sal 94,12 el individuo es instruido a partir de la *tora* (מתורתך תלמדנו) ¿El sacerdote, a partir de la *tora* destinada para todo Israel, instruia con la plena autoridad de Yahve a diversos miembros del pueblo de Dios y les «mostraba el camino»? Si tuvieramos en cuenta esta perspectiva del concepto de la תורה, entonces se esclarecerian diversos problemas que hallamos en el Sal 119 a) comprenderiamos por que la *tora* es para el orante del salmo un factor asimilado muy personalmente, creador de salvacion y auxiliador, b) se comprenderia por que la *tora* esta relacionada tan inmediatamente con las palabras de Yahve, y con su accion de vivificar y dirigir (apareceria a una luz nueva, en Sal 119,72, una expresion como תורת־פיך), c) tendriamos en general una clave para explicar las peculiares relaciones entre Dios y el hombre que hacen que queden en segundo plano las relaciones entre Dios y el pueblo basadas en la *tora* anclada en el pacto

4 Ahora habra que considerar tambien otras dos conexiones que explican la relacion entre Dios y el hombre segun la piedad de la *tora* que hallamos en los salmos La declaracion de lealtad del צדיק, que se espera sea formulada dentro de la liturgia de la puerta, muestra una relacion inmediata del individuo con la ley divina contenida en la *tora* (cf el comentario al Sal 15, «Marco», y el comentario al Sal 24) Al hacer su entrada en el santuario, el individuo que es miembro del pueblo de Dios encuentra el requerimiento de la ley divina en aquellas exigencias personales que se le imponen y quedan reflejadas en los salmos de la *tora* Mas aun, habra que preguntarse en general si la instruccion que se imparte al individuo no tendra aqui su original *Sitz im Leben*

5 En el estadio de la acusacion, el problema de la obediencia a la *tora* es particularmente pertinente Las declaraciones encarecidas de inocencia no hacen referencia solo a reproches e inculpaciones concretas (cf el comentario a Sal 7,4), sino que se extienden ademas a toda la manera de vivir de quien se ve amenazado en su צדקה En esas declaraciones encarecidas de inocencia, que se escuchan de diversas maneras

en el Sal 119 (cf. *infra*, «Comentario»), está implicada una confesión de fe en la *torá*.

6. Finalmente, habrá que preguntarse en qué relación se hallan el oráculo de salvación y la *torá*. Sería posible que a un orante que había suplicado el perdón de la culpa, se le impartiera una instrucción inmediatamente después de declararle la palabra salvífica que anunciaba el perdón (cf. el comentario al Sal 32). Además, la instrucción desempeña un papel nada despreciable en el cántico individual de acción de gracias. El que está dando gracias no sólo da cuenta de las experiencias que él ha vivido en el giro decisivo que se ha producido en su vida, sino que además instruye a sus oyentes en el recto temor de Dios (cf. el comentario al Sal 34).

Todas estas relaciones ayudarán a dilucidar el origen de la piedad de la *torá*. Finalmente, si admitimos también los elementos de la instrucción sapiencial, tan intensamente acentuados por A. Deissler, entonces habrá que sacar la siguiente conclusión: el Sal 119 es una recopilación de declaraciones formuladas por la piedad individual de la *torá*, que data de los tiempos posteriores al destierro, y que surgió a base de elementos del estudio de la Escritura, de la teología deuteronómica, de la instrucción cultual de los individuos en la *torá*, y de los impulsos de la enseñanza sapiencial. El *terminus a quo* es la publicación del Deuteronomio. En la datación, no es absolutamente necesario descender hasta los tiempos del Sirácida.

Comentario

א En la perspectiva de la historia de las formas, es fácil deter-
1-8 minar la peculiaridad de las sentencias contenidas en los v. 1-8. En los v. 1ss se proclaman saludos y macarismos. Están dedicados al צדיק (cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*, ThStKr 103 [1931] 141-150). En los v. 5s se eleva una petición como la que es característica de los cánticos individuales de lamentación. Y en el v. 7 reconocemos el comienzo de un cántico de acción de gracias.

Se da un saludo de felicitación a las personas que con toda seriedad viven de acuerdo con las enseñanzas de Yahvé (v. 1s). La expresión deuteronómica בכל־לב («de todo corazón», cf. Dt 6,4) designa la intensidad de quien se entrega al empeño de evitar todo acto de maldad. Los צדיקים son los obedientes. Se rigen constantemente por las manifestaciones bondadosas de la voluntad de Yahvé. תורה y עדות son términos para designar la ley

divina que marca el camino (cf. דרך en el v. 3). Pero la firme constancia en la obediencia no es una capacidad innata del piadoso. Por eso, él suplica pidiendo a Dios la recta actitud ante las ordenanzas de Yahvé, y quiere de todo corazón recibir enseñanzas (v. 7).

El v. 9 comienza con el estilo característico de las preguntas ב
sapienciales. La vida del joven no será pura sino en obediencia 9-16
a la palabra de Yahvé. En el v. 10 se escucha la forma del cántico de lamentación y del cántico de petición (sobre el v. 10, cf. Jer 29,13.14). La confesión de lealtad del צדיק en el v. 11 nos recuerda primeramente las exigencias fundamentales de la teología deuteronómica (cf. Dt 6,6; 30,14). La תורה de Yahvé hay que acogerla en lo más íntimo. La predicación deuteronómica quiere superar el formalismo de la piedad nomística. Esta intención forma parte de la promesa escatológica de la salvación, anunciada por el profeta Jeremías (Jer 31,33). La piedad de la *torá* contenida en los salmos vive de esa tendencia a la interiorización (cf. también Sal 37,31; 40,9). Desde el centro mismo de su existencia, el צדיק se enfrenta con todos los poderes que son contrarios a Dios.

La petición y la confesión de fe desemboca constantemente en la alabanza y la acción de gracias. El v. 12 tiene acento hímnico. Se venera a Yahvé de todas las maneras (cf. F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 [1947] 23-37). Al mismo tiempo se escucha de nuevo una petición pidiendo enseñanza (v. 12b). El v. 13 podría aludir a un gesto: se memorizan los mandamientos de Dios, «enumerándolos». Así, por ejemplo, los diez mandamientos «se cuentan» con los diez dedos de las manos (L. Köhler). Ahora bien, las instrucciones divinas, que se llevan en el corazón, producen alegría. El hombre entero vibra con el cariño que siente de corazón a los mandamientos de Yahvé (cf. el comentario a Sal 1,2). Por lo demás, la comparación que se hace en el v. 14 es característica de las sentencias sapienciales. Caracteriza a la piedad de la *torá* la meditación y reflexión sobre las instrucciones divinas que marcan el camino que hay que seguir.

En los v. 17-24 predominan la lamentación y la petición. El ג
orante confiesa que su vigor vital va disminuyendo. Ora pidiendo 17-24
una revitalización. En el v. 17 la obediencia a la palabra de Dios se describe como un acto de gratitud. Esta concepción corresponde nuevamente a la teología deuteronómica (cf. G. von Rad, *El pueblo de Dios en el Deuteronomio*, en *Estudios sobre el AT*,

283-376). De la תורה se esperan maravillas; en la piedad de la *torá* del Sal 119 vemos que la *torá* es la palabra vivificadora; y para contemplar sus efectos misteriosos deben ser abiertos los ojos del hombre (v. 18). El v. 19a, como explicación, podría tener originariamente sus raíces en los derechos de los forasteros (cf. Sal 39,13). El extranjero (גר) declara que no tiene título alguno para la posesión de la tierra, sino que puede ser únicamente un «meteco» (cf. Gén 12,10; 19,9; 21,23.34; 26,3 y *passim*). Esta declaración se espiritualiza ahora y se aplica a la vida en presencia de Yahvé. Sin embargo, el anhelo del גר no se dirige hacia el espacio vital de la tierra, sino hacia las enseñanzas de Yahvé (v. 20). La existencia de la persona obediente está amenazada en derredor por la hostilidad y el desprecio (v. 21ss). En el Sal 119 aparece incesantemente el sombrío cuadro de los impíos que se apartan de los mandamientos divinos, y de la declarada hostilidad contra el צדיק. La persona obediente es la persona que sufre. Se ve oprimida por el desprecio y pide a Yahvé que «le quite de encima» esa carga (cf. Sal 22,9; 37,5). El piadoso se ve envuelto (v. 23) en procesos ante «altos dignatarios» (שרים). Es el siervo de Dios (עבדך) que sufre y se aferra a los testimonios de Yahvé como a su íntimo y fiel consejero. Aparecen aquí elementos de aquella lamentación individual que encontramos en salmos más antiguos en labios de personas calumniadas y perseguidas.

ד También en los v. 25-32 son determinantes los elementos del
25-32 género «lamentación». Claro que דבר, en el v. 25, tiene el significado de «oráculo de salvación» que tiene también en salmos más antiguos (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81ss). La נפש, humillada hasta el polvo, espera ahora de las palabras salvíficas de Yahvé la renovación de su vida (cf. Sal 44,26). En el cántico de lamentación y de petición, el orante «narra» su suerte (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 6). Si se le transmite el דבר salvador, entonces esa persona sabe que ha sido «escuchada». ותענני («me oíste») es una confesión del cántico de acción de gracias (cf. el comentario a Sal 22,22; 118,5). La persona que ha sido salvada se confía de nuevo a las enseñanzas de Yahvé (cf. el comentario a Sal 16,11; 32,8ss). Rechaza el «camino de la mentira» (v. 29) y elige el «camino de la fidelidad» (cf. Sal 1,6). La confesión que se hace en los v. 30ss es una apropiación individual de aquellas viejas confesiones que Israel pronunciaba en el acto cultual de la renovación del pacto (cf. Jos 24).

ה Las peticiones determinan la escena en los v. 33-40. El tema
33-40 especial de esta sección es la recompensa divina (v. 33), que se

halla en vivo contraste con todo el vano afán de ganancias (v. 36s). Sobre este tema cf. G. Bornkamm, *Der Lohngedanke im Neuen Testament*: EvTh 6 (1946) 143-166. También se escuchan de nuevo los lamentos del perseguido, que fue salvado por las palabras de Yahvé. משפטים, en el v. 39, son los juicios divinos, por medio de los cuales se puso fin a la ignominiosa calumnia.

Es significativo el enunciado que se formula en el v. 40. La צדקה de Yahvé, es decir, su acción salvífica fiel al pacto, concede vida graciosamente (cf. G. von Rad, *«Justicia» y «vida» en el lenguaje cúltico de los salmos*, 213ss).

Con más claridad aún que en los v. 22s.33ss, se describe en ו
los v.41-48 la viva confrontación del צדיק con los poderes hosti- 41-48
les. אמרה («palabra») en el v. 41 es la palabra salvífica de Yahvé que promete חסד. El plural חסדיך (varios manuscritos y S) nos recuerda al Deuteroisías (Is 55,3). Evidentemente, la actitud hostil continúa aun después de la promesa salvadora pronunciada por Yahvé. Pero el perseguido espera en los משפטים (v. 43). Es singular la constancia con que se está asociando el דבר, recibido personalmente y prometido también probablemente a la persona del orante, con el orden salvífico de la תורה. De la estrechez y opresión causadas por la actitud hostil hacia su persona, el perseguido es llevado —por la obediencia a la palabra y a las enseñanzas de Yahvé— a los lugares dilatados y amplios de la libertad. ברחבה («por lugar ancho», v. 45) es, por su origen, un concepto característico del «sentimiento existencial de los nómadas» (cf. Gén 26,22; Sal 4,2). En el v. 46 crece la valentía para hacer una libre confesión ante los poderes políticos (cf. Rom 1,16). Se recoge un motivo de los «cánticos del rey». El v. 48 muestra al orante haciendo el gesto de alzar sus manos. Sumido en la oración, medita acerca de los «estatutos» de Yahvé.

Vemos en las diversas «estrofas» que la necesidad de tener ז
que empezar por la correspondiente letra del alfabeto influye 49-56
muy intensamente en la forma y el contenido de las diversas frases. Con ello se hace extraordinariamente difícil el análisis claro del correspondiente género literario. Principalmente en los v. 49ss, con la letra ז, se pone de relieve lo relativamente escasas que son las posibilidades para la creación literaria. Pero aun en esa sección predomina el aspecto de la lamentación. El clamor de petición זכר («acuérdate». v. 49) marca el tono fundamental. El orante se halla de nuevo en enfrentamientos (v. 51). Puesto que Yahvé, con sus משפטים auxiliadores, salvó en otros tiempos a los צדיקים, también ahora auxiliará. Esta acción actualizadora

y receptora de «recordar» hace las veces del encuentro efectivo con el «oráculo de salvación» dirigido individualmente a una persona En su conducta con los רשעים, el orante vela con ferviente celo por el honor de Yahve (v 53) Sobre el motivo de la condición de extranjero, en el v 54, cf lo que se dijo a propósito del v 19

ח La lamentación y la confesión impregnan también las pala-
57 64 bras de los v 57-64 El v 57a contiene una «confesión levítica
espiritualizada» Los levitas tenían el privilegio, por encima de todas las demás tribus, de que Yahvé mismo fuera su «porción de tierra» y la base de su sustento Núm 18,20, Dt 10,9, Jos 13,14 Quedaban excluidos de la posesión de tierras Cf el comentario a Sal 16,5 Esta confesion levítica pasa despues a labios de los piadosos Tan solo Yahve es la base de su sustento Se sienten ligados únicamente a la palabra divina y tratan de encontrar en ella el חסד de Yahve La observacion reflexiva sobre si mismo (v 59) es caracteristica de la piedad de la *tora*, tal como la encontramos en el Sal 119 Es necesaria, teniendo en cuenta los lazos y trampas que tienden los רשעים (v 61) Toda la vida, tanto de día como de noche, esta determinada por la obediencia y la alabanza (sobre el v 62, cf Sal 1,2, 42,9, 63,7) Los v 62 64 tienen acentos himnicos (sobre el v 64, cf Sal 33,5, 104,24)

ט En los v 65ss se mezclan las formas El v 65 comienza en el
65 72 estilo de un cántico de acción de gracias entonado por el עבד
para celebrar los beneficios recibidos de Yahve Pero el v 66 pasa inmediatamente al estilo de la peticion Las relaciones con los mandamientos se describen con el verbo האמין («confiar») El צדיק asienta firmemente su vida en las enseñanzas divinas, después de haberse descarriado anteriormente (v 67) En el v 67 se describe el sufrimiento al que se ha visto abocado el siervo de Yahve, como un «sufrimiento educativo» (cf también el v 71, Sal 118,18) Las mentiras y las calumnias de los «malvados» pusieron al orante en gran tribulacion (v 69s) La «estrofa» termina en el v 72 con una maxima sapiencial (cf Sal 19,11) Para el obediente, las enseñanzas de Yahvé son el bien mas preciado

י Con confesiones de fe en Yahvé, el creador de la vida (cf Sal
73 80 (139,14), y en la palabra de Dios que nos muestra el camino,
comienzan los v 73ss En este contexto, el v 75 —sin una transición claramente reconocible— nos lleva a una «doxologia de juicio» (cf Jos 7,19, F Horst, *Die Doxologien im Amosbuch* ZAW 47 [1929] 45ss) Se ensalza a Yahvé como el «justo», es decir, como el que aun en el juicio obra con fidelidad a la salva-

ción. Aquí surge de nuevo la idea del sufrimiento educativo (cf. v. 67.71). En los v. 76s se expresan peticiones. En primer lugar, el oprimido implora la intervención clemente de Yahvé. Después pide que recaiga el juicio sobre sus enemigos (v. 78). Se reconocen claramente los elementos de la lamentación individual.

También en los v. 81ss predomina la «lamentación». Vemos כ
incesantemente que el siervo obediente de Dios aparece como 81-88
perseguido por enemigos y como alguien que se encuentra ya al final de sus fuerzas. Y pide a Yahvé que lo vivifique con su salvación.

Los v. 89ss comienzan en estilo hímnico. Se ensalza a la pala- ל
bra de Yahvé como poder eterno y firmemente asentado (cf. Is 89-96
40,8). En el v. 90 se aborda el tema de la «creación de la tierra», acentuando de manera especial la fidelidad de Yahvé en la conservación de la misma. Luego, en el v. 91, se define fundamentalmente todo lo creado, considerándolo bajo dos aspectos. Los juicios de Yahvé, que castigan lo que es malo y salvan lo que es bueno, son la fuerza sustentadora y conservadora del mundo. Y toda criatura guarda con el Creador una relación de servicio y obediencia. La piedad de la *torá* ha impregnado aquí y determinado plenamente la doctrina de la creación. Con arreglo a estas fundamentales disposiciones del existir vive el צדיק, el obediente, que saca de las enseñanzas de Yahvé el vigor que necesita para vivir (v. 92s). El lamento y la petición vuelven a irrumpir en este lugar. El obediente se encuentra en medio de tentaciones y hostilidades (v. 95). Pero él sabe muy bien que todas las cosas tienen sus límites. Tan sólo el mandamiento de Yahvé tiene amplitud y eficacia ilimitadas.

En los v. 97ss se van sucediendo confesiones de fe y máximas מ
sapienciales. El amor a la תורה se manifiesta en el ejercicio de 97-104
la meditación en torno a ella (v. 97) y en la asimilación íntima de sus mandamientos (v. 98b). Escuchamos pensamientos de la teología sapiencial, cuando el piadoso ve en la תורה la fuente de la sabiduría (cf. Sal 19,8). La íntima familiaridad con la palabra de Yahvé crea una sabiduría muy superior (cf. Dt 4,6). Hace que uno camine con toda prudencia (v. 101) y proporciona un delicioso gozo (v. 103). A propósito del v. 103, cf. Jer 15,16; Ex 3,3.

El v. 105 es una alabanza de las enseñanzas de Yahvé, que נ
son como una lámpara que guía todos los pasos del obediente e 105-112
ilumina su camino (cf. Prov 6,23; Jn 8,12). El juramento de que se habla en el v. 106, podría tener originariamente sus raíces en un ceremonial especial. F. Horst piensa en un juramento que to-

do צדיק debe hacer (en el marco de la liturgia de la puerta) al penetrar en el santuario (cf. F. Horst, *Der Eid im Alten Testament*: EvTh 17 [1957] 371). En los v. 107ss escuchamos de nuevo la lamentación, acompañada de la petición en que se ruega a Dios que vivifique al orante. En el v. 108 se inserta una sentencia sapiencial. נדבה («don») es originariamente la ofrenda voluntaria. A propósito de esta «espiritualización», cf.: Sal 50,14; 51,19. Sobre la «fórmula de dedicación», cf. Sal 19,15. Como cazadores, los enemigos persiguen al justo (v. 110), pero él encarece su צדקה, que consiste en el amor a las enseñanzas de Yahvé.

ס El צדיק aborrece toda veleidad (v. 113); no conoce sino la
113-120 entrega amorosa de toda la existencia a la *torá*. En el v. 114 escuchamos una expresión de confianza del perseguido. En el v. 115 el oprimido —con arreglo al estilo de los «cánticos individuales de lamentación»— interpela a los malhechores. Con la certeza de que la salvación de Yahvé se ha vuelto hacia él, rechaza de su lado a los enemigos (cf. Sal 118). En los v. 116s se dirigen peticiones a Yahvé. Es notable el v. 120. El «temor de Dios» del Sal 119 no debe valorarse sencillamente como una especie de veneración religiosa ni como un concepto tardío para expresar la piedad. No, sino que es un verdadero temer, un estremecerse ante los poderosos juicios de Dios: un sentimiento que embarga de lleno al צדיק.

ע El v. 121 es una declaración de lealtad efectuada por el צדיק,
121-128 un encarecimiento de su צדקה que se convierte en petición de auxilio. El piadoso oprimido pide a Yahvé su intervención salvadora. El v. 125 contiene una expresión de confianza. En el ruego del v. 126 se incluyen aspectos proféticos (cf. Sal 102,14). En relación con el v. 127, cf. v. 72; Sal 19,11.

פ Sobre el v. 129, que tiene un comienzo hímnico, cf. v. 18. Los
129-136 «testimonios» de Yahvé hacen maravillas. Es peculiar la expresión פתח דבריך («la puerta de tus palabras»). El G, con la traducción δήλωσις, apunta hacia la idea de «apertura» o «revelación». Sobre el v. 130b, cf. Sal 19,8. En el v. 131, el vehemente anhelo de la palabra de Yahvé se expresa en el estilo de los profetas. Cf. el comentario a Sal 81,11. En los v. 132ss se formulan ahora peticiones. En el v. 134 se hace un voto de obediencia. El v. 136 debe entenderse como descripción de un lamento.

צ El v. 137 es expresión nuevamente de una denominada «do-
137-144 xología de juicio» (cf. el comentario del v. 75). El v. 139 encarece la piedad de quien siente ardiente celo frente a las acciones de los enemigos. En el v. 140 se eleva una alabanza de las palabras

divinas, mientras que el v. 141 pasa al estilo de la lamentación. Cf. también el v. 143.

Con arreglo al tipo de la «lamentación individual», el orante ק
describe en el v. 145 su clamor y súplica, pero en el v. 146 se 145-152
vuelve inmediatamente a Yahvé. En los v. 147s se atestiguan el entusiasmo del orante por la oración y la fiel atención que presta a la palabra de Dios. En el v. 149 se eleva de nuevo la lamentación. En el v. 150 se describe cómo se acercan de nuevo los enemigos. El v. 151 es una expresión de confianza que termina en una declaración de certeza (v. 152). El צדיק recibe de los «testimonios» divinos seguridad y certeza.

En los v. 153ss son determinantes las formas típicas de un ר
«cántico de lamentación». El orante se halla envuelto en un pro 153-160
ceso judicial (v. 154) con los impíos. Pero está seguro de la ayuda de Yahvé (v. 155s). La descripción que el orante hace de sí mismo y su encarecimiento del amor que profesa a la *torá* de Yahvé son el fundamento de la certeza acerca de la petición formulada en el v. 159b. El v. 160 tiene carácter hímnico.

El v. 161 comienza con una lamentación por lo poderosos que ש
son sus perseguidores. Pero la confianza (v. 161b) y la alegría 161-168
determinan la vida del piadoso. En los v. 163.164 el orante formula declaraciones sobre su propia צדקה y se muestra ferviente en su celo por Yahvé y fiel en alabarle constantemente. También el individuo canta himnos a solas, sin hallarse reunido con la comunidad. El v. 165 describe el contenido de la confianza, mientras que el v. 166 afirma con encarecimiento el anhelo que el orante siente de Yahvé. En los v. 167s hallamos también descripciones que el צדיק hace de sí mismo, en las cuales la característica más importante es el amor a la *torá* y a la obediencia.

Los v. 169s tienen el carácter de «cántico de lamentación». El ת
orante aguarda de Dios vivificación y salvación. Luego vienen 169-176
los v. 171s, que son hímnicos. Pero los v. 173ss vuelven nuevamente al estilo de la lamentación.

Finalidad

Se ha designado casi siempre el Sal 119 como el «salmo de la ley». En la exégesis se llama constantemente la atención sobre el «carácter nomístico» de esa piedad tardía de la *torá*. No se puede cometer un error más grave al interpretar este salmo. Hemos

indicado ya anteriormente los muchos niveles que tiene el concepto de la תורה en esta extensa recopilación de sentencias (cf. *supra*, «Marco»). El tenor de todos los enunciados es una única alabanza de la revelación que Yahvé hizo bondadosamente de su voluntad. Varias veces el hablante ora así: «¡Bendíceme con tu palabra!». La palabra de Dios y la manifestación de su voluntad son bendiciones divinas, muestras que Dios da de su gracia. Obran prodigios y vivifican. En todos los versículos se las considera como poder de salvación. No se encontrará vestigio alguno de «nomismo» y de estricta «devoción a la ley». Pero, evidentemente, el que vive en la *torá* es siempre el obediente, el que con toda su existencia se halla arraigado en la palabra de Dios. Con razón A. Deissler acentuó muy encarecidamente en su obra titulada *Psalm 119 (118) und seine Theologie*: «Por tanto, nuestro salmo no es un salmo de la ley, sino un salmo acerca de la palabra de Yahvé. Y lo de palabra hay que entenderlo en su sentido más amplio. Es un concepto que abarca toda la acción de Dios hacia el exterior» (p. 293).

Una plétora de confesiones y declaraciones del צדיק celebran el poder maravilloso de la palabra y la voluntad divinas. El piadoso sabe en todo momento que su deleite y su amor está en las enseñanzas de Yahvé. No se aparta de ellas ni un solo paso. Sabe muy bien que se extraviaría en su vida si la palabra de Yahvé no fuera la lámpara que ilumina sus pasos. Desde lo más íntimo del corazón, el צדיק afirma y acepta los mandamientos de Dios. Estos han entrado de lleno en él. Y no son para él un poder extraño, un poder exigente, con exigencias imposibles de cumplir en la vida. El ordenamiento y la reglamentación determinan de día y de noche la relación con las enseñanzas divinas. La oración y la meditación son los medios para asimilarlas de la manera más íntima.

La vida del צידק no se halla nunca bajo el signo de una posesión segura de la ley ni de la autodefinición basada en el conocimiento que se tiene como experto en la ley. La existencia de los צדיקים se halla siempre abierta hacia Yahvé: abierta en lamento y en petición. Además, el obediente está rodeado por la hostilidad y los ataques. Es un siervo sufriente de Dios, un siervo que tiene que acreditar su conducta en medio de las afrentas y burlas de los impíos. El espera y dirige su mirada hacia el poder eficaz de la palabra de Yahvé. Y aunque en el Sal 119 se ven los vestigios de un texto escrito (canonizado) de la *torá*, sin embargo permanece intacta la fe en que la sagrada Escritura actúa dinámicamente. «Aunque la manifestación de la voluntad de Yahvé exista como tradición escrita, sin embargo el autor percibe a Dios

hablando de una manera tan viva y tan presente, que incluso su palabra de historia y su palabra de juicio, pronunciadas continuamente, se escuchan conjuntamente y se convierten en objeto de meditación y de oración» (A. Deissler, 296).

Entre los temas determinantes del Sal 119 se encuentra la *peregrinatio*. El salmista sabe muy bien que es extranjero en la tierra (v. 19). Se halla en camino. La piedad de la *torá*, de este salmo, es una *theologia viatorum*. Está en consonancia con ello la comprensión de la תורה como enseñanza, cosa que se expresa clarísimamete en el v. 105: «Lámpara es para mi pie tu palabra y luz para mi senda». Sobre la correspondencia entre la *peregrinatio* y la *lex*: «Como extranjero, estoy sometido a las leyes del sitio donde me alojo. La tierra que me alimenta tiene derecho a mi trabajo y a mi esfuerzo. No tengo ninguna razón para despreciar la tierra en la que estoy viviendo. A ella le debo fidelidad y gratitud. No puedo escapar de mi suerte de ser necesariamente forastero y extranjero ni debo eludir el llamamiento divino a esta condición de advenedizo, evadiéndome en sueños de mi vida terrena para pensar en el cielo. Hay una nostalgia muy poco divina del otro mundo, una nostalgia que no lleva aparejado, ciertamente, ningún retorno... Tengo que esperar pacientemente a que se cumpla la promesa divina, sin querer arrebatarla de antemano a fuerza de deseos y ensueños» (D. Bonhoeffer, *Ges. Schriften*, ed. E. Bethge, vol. IV [^{2}1965] 538).

Salmo 120

«¡AY DE MI, QUE FUI EXTRANJERO EN MESEC!»

Bibliografía: F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 155ss.

1 Cántico de peregrinación.
¡A Yahvé en mi tribulación
clamé, y él me escuchó[a]!
2 «¡Oh Yahvé, salva mi vida
de labios mentirosos,
de lengua engañosa[b]!».
3 ¿Qué te dará él?
¿qué te añade,
oh lengua engañosa?
4 ¡Agudas flechas de guerrero,
ascuas de retama!
5 ¡Ay de mí, que fui extranjero en Mésec,
que habité en las tiendas de Cedar!
6 Mucho tiempo ya he tenido que vivir
entre 'personas'[c] que aborrecen la paz.
7 Yo hablaba
de paz y 'verdad'[d],
pero ellos querían la guerra.

a La traducción del texto, tal como aparece en el TM, hace que 1
consideremos el introito del cántico como un elemento más del cántico de acción de gracias. Contra esta concepción han surgido a veces dudas; se lee ויענני. Sobre el problema, cf. *infra*, «Forma»

b Para suprimir מלשון רמיה será difícil basarse en razones métricas. 2
En el v. 3 hallamos una configuración semejante del verso.

c En vez del singular שונא, es preferible leer el plural שונאי (cf. 6
algunos manuscritos, G, σ', san Jerónimo y S).

7 d TM (literalmente): «Yo paz, pero cuando hablo...». En vez de וכי, es preferible leer זכן (sobre דבר כן, cf. Ex 10,29; Núm 27,7; 36,5; sobre דבר שלום, cf. Sal 28,3; 35,20).

Forma

En la secuencia de los versos, el metro del Sal 120 ofrece el siguiente cuadro: 3 + 2, 3 + 2 + 2, 3 + 2 + 2, 3 + 2, 3 + 3, 3 + 2, 2 + 2 + 2. Los dos versos trimembres que hay en los v. 2.3, no deben corregirse basándose en razones de «sobrecarga».

El análisis efectuado desde el punto de vista de la historia de las formas nos plantea inmediatamente dificultades en relación con el v. 1. H. Gunkel corrige y traduce así:

«A Yahvé en mi angustia
clamo 'para que él me escuche'».

Con esta corrección, el Sal 120 adquiere claramente el carácter de cántico individual de lamentación. Los v. 1.2 se entenderían como clamor de petición; los v. 3.4, como clamor de venganza contra los enemigos, y los v. 5-7, como referencia al lugar donde el cantor sufrió sus tribulaciones.

Pero esta concepción del texto contradice a la tradición que aparece en el TM. El v. 1 podría comenzar perfectamente según el estilo de un cántico individual de acción de gracias. Cf. F. Crüsemann, WMANT 32 (1969) 155s; cf. Introducción § 6, 2, Iγ. Habrá que suponer entonces que el orante del salmo, en los v. 2ss, contempla retrospectivamente la situación de su desgracia y recuerda cómo, en medio de su tribulación, invocó a Yahvé. Sobre el cántico individual de oración, cf. Introducción § 6, 2, Iα. Hay varios ejemplos en los que podemos ver cómo los cánticos individuales de acción de gracias evocan de nuevo los acontecimientos en que se padeció una amenaza extrema, pero que ya desde un principio se hallan bajo el signo del cambio decisivo que se produjo en la vida de las personas. Y, así, el v. 1 habría de entenderse como un verso de acción de gracias. En el v. 2, el orante cita el clamor de su petición; en los v. 3s, el deseo de venganza dirigido contra los enemigos; y en los v. 5-7 se describiría la situación en que se hallaba el oprimido antes de que fuera escuchada su oración y se le prestara ayuda.

Marco

El breve y conciso salmo nos proporciona pocas informaciones concretas sobre la situación del orante que aparece en este

salmo. En primer lugar, la información que se nos da en el v. 5 ofrece algunas dificultades. ¿Dónde estuvo viviendo el salmista? ¿son משך y קדר nombres precisos de lugares o regiones, o la referencia tiene sentido metafórico? Sobre el problema, cf. *infra*, «Comentario». De todos modos, el orante se hallaba en el extranjero, en un entorno hostil y donde abundaba la discordia (v. 6s). Fue objeto de persecución bajo mentiras y calumnias (v. 2s).

Es difícil determinar la fecha de composición del salmo.

Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 3, n.º 3. 1-2

El salmo comienza con un verso de acción de gracias. Con esto se señala el marco de las palabras de petición y de lamento que vienen inmediatamente después, en el v. 2. El cantor da gracias a Yahvé porque le escuchó y le salvó. Pudo abandonar aquel país extranjero y volver a entrar en el santuario y cumplir su voto. Contempla retrospectivamente el tiempo de su tribulación. Sobre בצרתה לי («en mi tribulación»), cf. בצר־לי en Sal 18,7. Tuvo que padecer estrechez y dura opresión. El clamor de angustia, citado por el orante y evocado una vez más en el v. 2, fue escuchado por Yahvé (sobre ויענני, cf. Sal 22,22; 118,21). El clamor de angustia, en el v.2, nos permite saber que el orante experimentó calumnias y amenazas procedentes de «labios mentirosos» (לשון רמיה; habría que traducirlo literalmente: «la lengua que es falsedad»; cf. Ges-K § 131c). No se nos dice en qué consistía la calumnia y la acusación. Claro que, cuando en el v. 7 se nos encarece tan insistentemente que el salmista había «hablado de paz y verdad», podríamos suponer que se falseó su declaración sincera y quisieron ponerle en evidencia como pendenciero y mentiroso.

En los v. 3.4 el salmista cita frases de su apasionado enfren- 3-4
tamiento con los enemigos, las cuales muestran la tendencia a la maldición y al clamor de venganza. Se interpela a la «lengua engañosa», al enemigo embustero. Las preguntas agresivas tienen cierta semejanza con las maldiciones dirigidas contra sí mismo en la formulación de juramentos (cf. 1 Sam 3,17; 14,44 y *passim*; F. Nötscher). Aquel que maldice evoca la consecuencia de castigo que ha de dimanar de la acción perversa. Sabe perfectamente que Yahvé actúa como juez. A la maldad se le dará su «retribución» (cf. Os 9,14; Sal 28,4). Como las lenguas mentirosas son comparadas a menudo en el Salterio con flechas afiliadas (Sal 7,13s; 11,2; 57,5; 64,4), vemos que en el v. 4 se desea que

los enemigos sean heridos con sus propias armas. El acusador y calumniador recibirá la misma suerte que él quería deparar a su víctima. El arbusto de retama, por su duro tallo, se usa como carbón; las ascuas conservan durante mucho tiempo el calor. En el v. 4 se piensa en este combustible como símbolo del juicio devorador (cf. Sal 11,6).

5-7 ¿Cómo habrá que entender la referencia a los nombres de lugar, que se hace en el v. 5? En primer lugar, hay que dar por sentado que כי־גרתי («que fui extranjero») remite a una época y a una situación de la vida en la que el salmista tenía la condición jurídica de גר (extranjero). Por lo demás, el tiempo verbal confirma que es correcto interpretar el v. 1 como cántico de acción de gracias; el orante mira hacia el pasado. Pero ¿dónde se encontraba? משך («Mésec»; G: Μόσχοι) significa probablemente un territorio situado en el extremo norte (cf. Gén 10,2), mientras que קדר («Cedar») indica más bien las regiones de la estepa oriental (Gén 25,13s); los cedarenos son un pueblo de beduinos que habitaban en los márgenes del desierto siro-arábigo. Como cada uno de los nombres de lugar señalan hacia regiones diferentes, se ha pensado que el salmista lo único que quiso decirnos es que había habitado entre bárbaros («entre paganos y turcos»; así piensan, finalmente, R. Kittel y H. Schmidt). H. Gunkel se declaró en contra de esta interpretación. Sostiene la opinión de que el v. 5 indica nombres concretos de lugar (como sucede también, por ejemplo, en Sal 42,7; 55,19s; 61,3). Por tanto, habría que corregir משך para leer מַשָּׂא (Gén 25,14) y «aproximar» así este topónimo al territorio de los cedarenos. Es difícil decidir aquí cuál de las interpretaciones es la correcta. La interpretación de H. Gunkel tiene la ventaja de ser concreta y podría quedar corroborada principalmente por Sal 55,19s. Pero la enmienda es audaz.

Mucho tiempo duró la estancia del salmista en el extranjero. Nuevamente, el uso del perfecto en el v. 6 confirma que todo el salmo está mirando restrospectivamente hacia el pasado. A las personas entre las que el salmista tuvo que vivir como extranjero, se las llama «personas que aborrecen la paz». Este juicio podría referirse principalmente a las salvajes tribus de beduinos que vivían en los márgenes del desierto siro-arábigo. En todo caso, al גר no se le concedía el derecho de hospitalidad, sino que estaba siendo hostilizado constantemente. Se despreciaban sus declaraciones de paz (v. 7). מלחמה («guerra»), en el v. 7, se refiere a los actos de hostilidad y a las calumnias y acusaciones de que el salmista era objeto por todas partes. Como en Sal 3,7; 35,3, la «guerra» es una metáfora para expresar esas amenazas hostiles.

Finalidad

De la situación de ataques hostiles y calumnias en que se hallaba envuelto, aquel גר que quería la paz logró salir y regresar al santuario para dar gracias a Yahvé por haberle escuchado y salvado (v. 1). Yahvé rescató su vida librándola de la mentira y los ataques. El eco del clamor pidiendo juicio (v. 2s) se escucha todavía en el momento en que el salmista está dando gracias. Pero, dentro ya de la protección del santuario, el orante se queja de haber tenido que sufrir tiempos tan amargos por su condición de extranjero entre aquellas personas tan salvajes y belicosas.

Salmo 121

«LA AYUDA ME VIENE DE YAHVE»

Bibliografía: P. Volz, *Zur Auslegung von Ps 23 u. 121*: NKZ (1925) 576-585; J. Morgenstern, *Psalm 121*: JBL 58 (1939) 311-323; P. H. Pollock, *Psalm 121*: JBL 59 (1940) 411ss; E. H. Blakeney, *Psalm 121,1-2*: ET 56 (1944-1945) 111; O. Eissfeldt, *Psalm 121*, en *Festschrift fur H. Lilje* (1959) 9-14 (*KlSchr* III, 494-500); H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott*, en *Biblisch-theologische Aufsatze* (1972) 1-36; T. Stramare, *Il custode di Israel – Salmo 121*: ParVi 27 (1982) 225-229.

1 Cántico de peregrinación.
Levanto mis ojos a los montes.
¿De dónde me viene la ayuda?
2 La ayuda me[a] viene de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra.
3 ¡El no permite que tu[b] pie resbale;
no se duerme el que te guarda!
4 ¡Mira, ni se duerme
ni se adormece
el que guarda a Israel!
5 ¡Yahvé es tu guardián[c],
Yahvé es tu sombra
sobre tu mano derecha!
6 De día no te hiere el sol,
ni la luna de noche.
7 Yahvé te protege contra todo daño,
protege tu vida.
8 Yahvé protege
tu salida y entrada
desde ahora y para siempre.

a Para reconstruir un diálogo claramente reconocible, H. Gunkel 2
y H. Schmidt corrigen el sufijo de primera persona y proponen: עֶזְרְךָ. Pero no hay razón que obligue a efectuar tal modificación (cf. *infra*).

3 b También en los v. 3ss se efectúan cambios en los sufijos. Pero falta una razón que justifique tal corrección.

5 c Según G habría que leer aquí יִשְׁמָרְךָ («¡él te guarde!»); pero hay que atenerse al TM.

Forma

El metro del Sal 121 nos ofrece el siguiente cuadro: 3 + 3 en los v. 1.2; el metro 3 + 2 debe leerse en los v. 3.6.7; y el metro 2 + 2 + 2 aparece en los v. 4.5.8.

Surgen grandes dificultades, en cuanto se procede a analizar la forma y la estructura del salmo. No cabe la menor duda de que se trata de un diálogo. Pero un diálogo, ¿con quién? ¿con la propia alma? (F. Nötscher). El que formula la pregunta en el v. 1 ¿se da a sí mismo la respuesta en el v. 2? ¿cómo habría que considerar entonces la sección de los v. 3-8? ¿se dirige el salmista a sí mismo, o se dirige a otra persona? Se ha intentado resolver estas dificultades modificando los sufijos de los v. 2ss. En los resultados, los intérpretes difieren mucho unos de otros. H. Gunkel concibe el texto de la siguiente manera:

1 Levanto mis ojos a los montes:
¿De dónde me vendrá la ayuda?
2 «La ayuda 'te' viene de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra».
3 ¡No permita que resbale 'mi' pie,
no duerma 'mi' guardián!
4 «No, no duerme
ni se adormece
el guardián de Israel».

El diálogo se reconocería aquí de manera clara y distinta: en el v. 1 habla un laico; en el v. 2 responde el sacerdote; en el v. 3 vuelve a expresarse el laico; en el v. 4 responde de nuevo el sacerdote. La segunda parte del salmo (v. 5-8) habría que entenderla también como palabras del sacerdote.

H. Schmidt procede de manera semejante:

1 «¡Levanto mis ojos a los montes!
¿De dónde viene mi ayuda?».
2 «¡'Tu' ayuda viene de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra!».
3 «¿No permite él que 'mi' pie resbale?
¿No duerme 'mi' guardián?».

4 «¡Mira, jamás duerme
ni se adormece
el guardián de Israel!».

También en este caso resalta claramente el diálogo gracias a la enmienda que se hace de los sufijos. En los v. 1.3 habla el laico; él es quien hace la pregunta; el sacerdote responde (v. 2. 4.5-8).

Pero estas intervenciones son muy discutibles. La enmienda de los sufijos no tiene fundamento alguno en las antiguas traducciones o versiones.

La manera de proceder de A. Weiser es más sencilla. Lee de la siguiente manera el v. 2:

La 'ayuda' viene del Señor,
que hizo el cielo y la tierra.

El v. 1 se entiende como la pregunta formulada por alguien que se marcha; los v. 2-8, como respuesta y expresión de buenos deseos por parte del que se queda (el padre o el sacerdote).

Pero tampoco es necesario suprimir el sufijo del v. 2. Sería muy posible que en el v. 1 se hiciera una pregunta, y que en los v. 2-8 se diera una respuesta, iniciada por una confesión personal de fe de quien responde (v. 2).

Estas reflexiones sobre la forma y la estructura del Sal 121 desembocan inmediatamente en la cuestión acerca del género literario del cántico. Podríamos considerar el v. 1 como una consulta como las que se dirigen al sacerdote en una enseñanza de la תורה. Claro que el v. 1 da la impresión de ser un recurso estilístico. Es discutible que haya que presuponer realmente la situación formal de una consulta. En el v. 2 se da la respuesta en forma de confesión inspirada por una confianza total. Los v. 3-8 son palabras de consuelo, con la intención de ser un «oráculo de salvación» o bien una bendición. Nos inclinaríamos más por esto último (cf. principalmente el v. 8), aunque es innegable el carácter de palabras de consuelo que hablan de salvación.

Pues bien, ¿qué sentido conjunto tienen la pregunta y la respuesta? El Sal 121 ¿será una liturgia? ¿o se trata sencillamente de un diálogo que posiblemente se desarrolla entre el hijo que se despide y su padre?

Marco

La administración solemne y formal de la bendición y las palabras de consuelo relativas a la salvación que se dan en los v. 3-8

nos hacen preferir la hipótesis de que el Sal 121 contiene un diálogo cultual que se desarrolla entre un peregrino y un sacerdote. ¿Qué ocasión habrá que presuponer? H. Schmidt relaciona íntimamente el Sal 121 con los Sal 15 y 24A; para decirlo con otras palabras, considera el diálogo del Sal 121 como parte de la liturgia de la puerta, en el sentido amplio de la palabra. Sería preferible pensar en un ceremonial de despedida que tuvo lugar al decir adiós a alguien desde el santuario. Pero sería muy posible que este diálogo litúrgico no esté tomado directamente de un correspondiente acto cultual, sino que tan sólo secundariamente haya logrado la forma estilizada de un cántico de confianza para el peregrino que regresa a casa.

Es difícil fijar la fecha de composición del Sal 121. No es evidente, ni mucho menos, que el salmo pertenezca a los tiempos que siguieron al destierro. No obstante, la referencia a la expresión de confianza en el Dios creador, en el v. 2, podría ser un indicio de que la teología del Deuteroisaías se iba imponiendo cada vez más. Cf. W. H. Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975) 175s; la bibliografía puede verse en la obra citada, p. 170.

Comentario

1 Sobre שיר למעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

En el v. 1 hay dos interpretaciones posibles. Si suponemos que el Sal 121 es un ceremonial de despedida a las puertas del santuario, entonces comprenderemos muy bien que el peregrino, al despedirse, mire con preocupación a las montañas que rodean y dominan la ciudad de Jerusalén (cf. Sal 125,2). La serranía al este de Jerusalén es especialmente peligrosa (cf. Lc 10,30). En ella podría ocurrirle algo al peregrino. Se comprende, por tanto, que una persona, después de pasar días de recogimiento y seguridad durante las fiestas celebradas en el recinto sagrado, se pregunte ahora quién le va a ayudar y defender a su paso por aquellas escarpadas montañas. La respuesta dada por el sacerdote en los v. 2-8 encajaría muy bien con esa angustiada pregunta.

Pero es posible también otra explicación. En Palestina los lugares altos, en las montañas, son moradas de dioses y lugares de culto. La pregunta que se hace en el v. 1 podría expresar una duda: ¿De cuál de las alturas me vendrá la ayuda?[1]. E. H. Blake-

1. «Videtur initio propheta, quisquis sit, hominis increduli personam suscipere: nam sicuti Deus benedictionibus suis praevenit fideles, sponteque illis occu-

ney piensa incluso en la reforma del rey Josías, en la cual hubo que decidir dónde está presente Yahvé y cuál es el único sitio en que se le debe adorar. Pero esta explicación de orientación histórica presiona demasiado el texto, encajonándolo en una situación que sería también perfectamente concebible en otros tiempos.

Sobre la pregunta llena de ansiedad que se hace en el v. 1, cf. Sal 4, 7; 73,25; 94,16; 108,11; 109,84b. Sobre el gesto de levantar los ojos en ademán de súplica, cf. Sal 123,2.

Por tanto, el v. 2 podría entenderse como respuesta dada por 2
el sacerdote a la pregunta formulada en el v. 1. El sacerdote pronuncia una confesión llena de confianza. Se acentúa: «Mi ayuda...» (עזרי al comienzo del versículo). El que da la respuesta se refiere, por tanto, a su propia confianza (cf. Sal 91,1ss). El sacerdote se siente cobijado y seguro en la esfera de la protección de Yahvé. Da testimonio de esa realidad. Se abordan aquí tradiciones cultuales antiquísimas del santuario de Jerusalén. Yahvé es עשה שמים וארץ («el que hizo cielo y tierra»). Sobre la tradición acerca de la creación, una tradición que tenía sus raíces en Jerusalén, cf. Gén 14,19 e Introducción § 10, 1: «Puesto que todo ha procedido de la mano de Dios, por eso mismo Dios tiene poder para ayudar en todas las cosas, ya que todas las cosas siguen estando en sus manos. Aquí aparece clarísimamente lo peculiar y característico de la fe veterotestamentaria en la creación. Esa fe no está al servicio del interés por dar una explicación teórica del mundo, sino del empeño en dominar una situación concreta de la vida; no es un saber, sino una decisión, un ponerse a disposición de la voluntad creadora de Dios, un someterse a su poder creador» (A. Weiser). Y así, el que pregunta es invitado a unirse a la confianza del sacerdote que vive en la esfera protectora de Yahvé, y al mismo tiempo se le remite a la proclamación de la creación, tal como se efectúa según la tradición del santuario de Jerusalén, una proclamación que sustenta y vigoriza la fe (cf. Sal 115,15; 124,8; 134,3).

En los v. 3-8 el sacerdote, pronunciando palabras de aliento 3-8
y bendición, se dirige al que se está despidiendo. El pie del pere-

rrit, statim etiam ipsi recta in eum coniiciunt oculus Quid ergo sibi vult vagus hic intuitus prophetae, dum oculos circumfert in diversas partes, quasi eum fides ad Deum non dirigeret? Respondeo, nunquam piorum sensus ita occupari Dei verbo, quin primo impetu ferantur ad illecebras, praesertim ubi nos sollicitant discrimina, vel duris tentationibus concutimur, fieri vix potest (ut sumus in terram proclives) quin obiectis illecebris moveamur donec sibi fraenum iniiciant mentes nostrae, seque ad Deum colligant» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 121,1)

grino no vacilará ni resbalará. Yahvé le acompañará como su «guardián» que es y seguirá cada uno de sus pasos con despierta atención. Sobre el v. 3, cf. Sal 23,3s; 66,9; 84,6. Yahvé es el שמר («guardián»; cf. Sal 127,1). Cuando en los v. 3.4 se acentúa tan insistentemente que Dios, como «guardián de Israel», no duerme ni se queda adormecido, entonces se atestigua de esta manera que Yahvé es el Dios que está siempre vivo y vigilante (cf. el comentario a Sal 18,47). Por el contrario, los dioses de la vegetación —en las tierras de cultivo de los paganos— mueren con el cambio de las estaciones; caen en profundo sueño (cf. 1 Re 18,27). Sobre el problema teológico, cf. H.-J. Kraus, *Der lebendige Gott*, en *Biblisch-theologische Aufsätze* (1972) 17; allí se encontrará más bibliografía sobre el tema. Podríamos preguntarnos si en los v. 3.4 se establece con plena conciencia un contraste entre la ayuda singularísima que Yahvé proporciona y las esperanzas que tal vez abrigan algunas personas en relación con otros santuarios y moradas de dioses emplazados en lugares altos en los montes de Palestina (cf. el comentario al v. 1). El «guardián de Israel» es el guardián de cada persona, lo mismo que en el Sal 23 el «pastor de Israel» (Sal 80,2) es el que guía a cada persona. En el v. 5 se le promete al peregrino la presencia protectora de Dios, empleándose para ello imágenes que son constantes en el lenguaje de los salmos. Yahvé es su «sombra» (cf. la expresión «la sombra de tus alas» en Sal 17,8; 36,8; 57,2; 63,8; 91,1; únicamente צל en Núm 14,9; Jer 48,45; Lam 4,20). A la «mano derecha» está el auxiliador y ayudador (Sal 16,8; 109,31; 110,5).

Con esta perfecta seguridad y protección, no podra ocurrirle nada malo al preocupado caminante (cf. Sal 91). No le herirán los ardores del sol (v. 6; sobre el peligro de los ardores del sol, cf. 2 Re 4,19; Jon 4,8). Tampoco la luna constituirá una amenaza para aquella persona. En el mundo babilónico se atribuían perniciosos efectos al dios de la luna. El es el que causa las fiebres y la lepra. Y también la enfermedad de los lunáticos, que se concebía como una posesión diabólica (cf. Mt 17,15). רע, en el v. 7,
8. significa el daño en el sentido más amplio de la palabra. Yahvé «vela» y «guarda».

No convendría generalizar el sentido del versículo final. H. Gunkel traduce la expresión צאתך ובואך: «allá donde tú vayas o estés». Nosotros hemos traducido: «tu salida y entrada». Si en el Sal 121 se trata realmente de un ceremonial de despedida del peregrino, entonces en el v. 8 se alude a la despedida y a la próxima llegada del peregrino al santuario. El sacerdote que da la bendición contempla la vida de quien se marcha como una

vida que está exclusivamente dentro del orden de una peregrinación que se repite periódicamente. Sobre el final, cf. Sal 15,5.

Finalidad

Si echamos una mirada de conjunto al Sal 121, entonces nos llamará la atención el hecho de que se repita varias veces el nombre de Yahvé, el Dios de Israel. En este salmo se proclama el poder y la bondad de Yahvé a una persona que tiene preocupaciones o que incluso sufre dudas. El futuro se le presenta sombrío, pero ese futuro se ilumina gracias a tres promesas decisivas: 1. Yahvé es el Creador del cielo y de la tierra (v. 2); su poder como Creador actúa eficazmente en su acción salvífica; 2. Yahvé es el «guardián de Israel»; vela constantemente por todos los miembros de su pueblo y no cesa ni un solo instante en su acción salvífica; 3. Yahvé es el guardián de cada uno de los miembros del pueblo de Dios, cuando esa persona, con preocupación y con dudas, emprende un difícil camino. Este guardián divino se halla presente en todos los caminos y ayuda contra todas las desgracias.

La vida de la persona que se pone en camino después de recibir la promesa y la bendición (v. 2-8) queda vinculada en todo momento con el lugar de la presencia de Dios: v. 8. Dios es lo supremo y lo decisivo, y él ha demostrado en Israel que es el Dios vivo. En el salmo es importante la transición de los enunciados de confianza en los v. 1-2, que tienen carácter de fe (en el v. 2), a la promesa que se formula en los v. 3-8. La confesión de fe y la confianza en el Dios creador se convierte de manera sumamente concreta en una promesa dirigida en los v. 3-8 al individuo: «El protege tu vida» (v. 7). «La salida y la entrada» son aquel aspecto que abarca e impregna toda la vida de la persona, y queda así desligado de las relaciones estrictas con el culto para abarcar todo el gran contexto de la existencia: toda salida y toda entrada, todo ir y venir se halla bajo la protección de aquel que hizo el cielo y la tierra y para quien es infinitamente importante todo paso que dé uno de los que son suyos (v. 3).

ALEGRIA Y PETICION DE UN PEREGRINO

Bibliografía: M. Noth, *Das System der Zwölf Stämme Israels*: BWANT IV, 1 (1930); F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*: EvTh 16 (1956) 49-75; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 213ss; J. Jeremias, *Lade und Zion. Zur Entstehung der Ziontradition*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 183-198; S. Lach, *Versuch einer neuen Interpretation der Zionshymnen*: VTS 29 (1978) 149-164; E. Puech, *Fragments du Psaume 122 dans un manuscrit hébreu de la Grotte IV*: RdQ 9 (1978) 548-554.

1 Cántico de peregrinación. De David.
Me alegré cuando me dijeron:
«¡Peregrinamos a la casa de Yahvé!».
2 ¡Plantados estaban (entonces) nuestros pies
dentro de tus puertas, oh Jerusalén!
3 ¡Jerusalén, que está edificada como ciudad,
rodeada especialmente[a] de espesas murallas!
4 ¡Allí peregrinan las tribus,
las tribus de Yah!
Es una ordenanza para Israel alabar
(allí)[b] el nombre de Yahvé.
5 ¡Ciertamente, en aquel lugar hay
tronos para el juicio,
tronos de la casa de David[c]!
6 ¡Orad por la salvación de Jerusalén;
tengan paz los que te aman[d]!
7 ¡Habite la salvación en tus bastiones,
la paz en tus palacios!
8 Por amor de mis hermanos y amigos
te desearé salvación.
9 ¡Por amor de la casa de Yahvé, nuestro Dios,
pediré cosas buenas para ti!

3 **a** Habría que traducir literalmente: «que está vinculada en sí de manera compacta». לה y יחדו «intensifican el concepto de estructura firme que hay en el verbo» (H. Schmidt).

4 **b** Probablemente no es necesario efectuar un cambio en el v. 4b leyendo שָׁם ליהוה; la especificación del lugar viene dada implícitamente por el contexto. Pero, por razones métricas, habrá que trasponer el *atnah*.

5 **c** La repetición, con su resultado impresionante, no debe suprimirse ni total ni parcialmente.

6 **c** La corrección del texto, con el fin de leer אֹהָלַיִךְ (un manuscrito), parece que está injustificada.

Forma

La métrica del Sal 122 es bastante clara. Es determinante el metro 3 + 2. Tan sólo en el v. 5 hay que leer 2 + 2. El cántico ha sido transmitido en buenas condiciones por la tradición, y su estructura es transparente.

La determinación del género literario habrá que hacerla desde dos puntos de vista. En el v. 1b tenemos el fragmento de un cántico de peregrinación (cf. también Is 2,3; 30,29; Jer 31,6; Miq 4,2). También en el v. 4 aparecen las circunstancias de una peregrinación. Pero, para formarse un juicio del salmo, desde el punto de vista de la crítica de las formas, tiene importancia decisiva la interpelación de carácter hímnico que se hace a Jerusalén (v. 2ss), y que en los v. 6ss se convierte en peticiones y deseos de bendición. Aquí se trata clarísimamente de elementos de los denominados «cánticos de Sión», que en Sal 137,3 se designan con la terminología concreta de שִׁיר צִיּוֹן. Cf. también Sal 48,3; 76,2s; 84,2; 87,2. En el Sal 122 las características del cántico de peregrinación se incorporan sólo ocasionalmente al «cántico de Sión». El salmo está caracterizado por una confesión de fe personalísima, que se orienta hacia la maravillosa esfera de salvación de la ciudad de Dios. Sobre la categoría de los cánticos de Sión, cf. Introducción § 6, 4; J. Jeremias, *Lade und Zion*, en *Probleme biblischer Theologie. G. von Rad zum 70. Geburtstag* (1971) 183ss.

La estructura del salmo es muy transparente. En los v. 1.2 se habla del punto de partida y del destino de la peregrinación. Luego, en los v. 3-5, se escucha la alabanza de Sión. En los v. 6-9 se pronuncian deseos y bendiciones.

Marco

El Sal 122 es el cántico de un solo cantor, que ha entrado en el recinto del santuario (v. 2). Juntamente con sus «hermanos y amigos» (v. 8) ha ido en peregrinación a Jerusalén para celebrar la fiesta (v. 1s). Ahora el peregrino alza su voz para alabar la ciudad santa y pronunciar deseos de bendición sobre ella. El salmo tiene especial afinidad con el Sal 84, en cuanto a la forma y la situación se refiere.

Nos enteramos de pocos detalles concretos sobre la fiesta cultual a la que el salmista acude. S. Mowinckel piensa en la fiesta de otoño (*PsStud* V, 35), aunque es difícil encontrar indicaciones concretas para tal interpretación.

La datación del salmo es discutida. B. Duhm piensa en la época de los macabeos (lo mismo que hace en relación con todos los salmos). Sin embargo, de diversas maneras se expresa la opinión de que el Sal 122 presupone la edificación de las murallas en tiempo de Nehemías y que debe asignarse, por tanto, a esa época. Tal interpretación entiende equivocadamente el v. 3. Es verdad que en él se habla de los espesos muros de Jerusalén. Pero ni una sola palabra indica que los muros se hayan «vuelto a» edificar. R. Kittel piensa que es concebible que el Sal 122 se haya compuesto en la época que siguió al destierro: el templo se ha reedificado; el culto puede desarrollarse con normalidad. Y finalmente, se insiste constantemente en el v. 4 para basarse en él a fin de situar la composición del salmo en los tiempos de la reforma deuteronómica. Si Jerusalén es lugar de peregrinación para todo Israel, entonces —como hace notar, por ejemplo, H. Gunkel— consta que «este requisito no fue implantado sino por el Deuteronomio». Sin embargo, esta interpretación difícilmente hará justicia a los hechos. Desde que M. Noth estudió claramente el sistema de confederación de las doce tribus y realzó la función del santuario central de la «anfictionía», es muy concebible que un enunciado como el que encontramos en el v. 4 pudiera hacerse desde los tiempos de David. Precisamente desde los tiempos de David, Jerusalén es el santuario central de Israel. En esos tiempos habrá que fijar entonces el *terminus a quo* de la fecha de composición del Sal 122. Pero, como en las investigaciones recientes se impugna constantemente la tesis sobre la anfictionía, entonces la exégesis del Sal 122 tendrá que indagar qué nuevas perspectivas de interpretación serán capaces de explicar el salmo de Sión. Sobre la «confederación de las tribus», cf. W. H. Schmidt, *Altestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* ([2]1975); en esta obra se encontrará la bibliografía pertinente.

Comentario

1-2 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El cantor comienza recordando la alegría que llenó su corazón al anunciarse la decisión de ir en peregrinación a lo que era el corazón mismo de la patria. בית יהוה נלך («peregrinamos a la casa de Yahvé») parece ser una fórmula hecha que se pronunciaba al comienzo de toda peregrinación (cf. Is 2,3)[1]. Es notable que las reacciones y afectos del corazón hayan encontrado tan vigorosa expresión en los cánticos de Sión (cf. Sal 84,3ss).

El v. 2 describe luego el instante en que los pies de los peregrinos pisaron el terreno de la ciudad de Dios y entraron por las puertas de Jerusalén (cf. Sal 84,3.8). Se interpela a Jerusalén. La ciudad escogida por Dios es objeto ahora de alabanza, en los v. 3-5.

3-5 La ciudad fortificada, con sus murallas protectoras, despierta en primer lugar la admiración del cantor. Es posible que el v. 3 se refiera a algún acto de procesión solemne en torno a la ciudad, como el que se menciona en Sal 48,13s. Se contemplan los bastiones y palacios de la ciudad santa. Hay que transmitir de generación en generación el mensaje de la solidez e invencibilidad de Jerusalén (cf. 2 Sam 5,8 y el *excursus* sobre el Sal 46). Si el v. 3 se refiere a las sólidas murallas de la ciudad, vemos que el v. 4 señala la importancia de Jerusalén como santuario central de la confederación de las doce tribus. David había erigido a Jerusalén como centro de la antigua confederación sagrada de las doce tribus. Desde entonces las tribus del pueblo de Dios peregrinaban a Jerusalén. Y aunque la secesión del reino septentrional constituía una amenaza para la importancia central del santuario (1 Re 12,28), sin embargo durante la monarquía debieron de seguir en vigor las antiguas ordenanzas anfictiónicas. ישראל, en

1 San Agustín presenta de manera muy intuitiva la situación de una peregrinación, recordando los viajes de peregrinación y el estado de ánimo que se tiene al ponerse en camino «Hermanos, recuerde vuestra caridad la festividad de algun mártir o algún santo lugar adonde concurra en determinado día el pueblo para celebrar la fiesta ¡De qué modo se excitan las turbas! ¡cómo se exhortan y dicen: 'Vayamos, vayamos'! Y cuando algunos preguntan '¿Adónde hemos de ir?', se les dice 'A aquel lugar, al santo lugar' Mutuamente se hablan y, como incendiados cada uno de por sí, todos juntos forman una llama, y esta llama formada por la conversación de los que se encienden mutuamente los arrastra al lugar santo, y el santo pensamiento los santifica» (san Agustín, *Enarraciones sobre los salmos* [trad de Balvino Martín Pérez], Madrid 1967, 247, a propósito de Sal 121[122],1)

el v. 4, designa a la confederación de las doce tribus, la cual, como entidad sagrada, transciende la constitución política de ambos Estados. La עדות («ordenanza») mencionada no sólo se refiere probablemente a la prescripción de que «todo Israel» se presente tres veces al año en el lugar elegido por Yahvé (cf. Ex 23,17; 34,23; Dt 16,16; Lc 2,41s), sino que se extiende también de manera especial a las prerrogativas de Jerusalén. «Allí» (שם) peregrinan las tribus. עדות, lo mismo que חק en Sal 2,7, es una reglamentación y ordenanza fundamental.

Una institución particularmente importante del santuario central de Jerusalén debió de ser la administración de justicia (v. 5). En la ciudad santa hay tronos para la administración de justicia, función que era desempeñada evidentemente por los sucesores de David. Esta afirmación hay que explicarla ahora mediante reflexiones acerca de la historia de las tradiciones.

Nuestro punto de partida inicial será 1 Re 7,7. En el recinto de palacio, Salomón hace que se instale, entre otras cosas, un «pórtico del trono» (según 1 Re 7,7): הכסא אשר ישפט־שם («el trono donde juzgaba»). Por algunos pasajes del antiguo testamento se ve con toda claridad que el rey ejerce las funciones de supremo «juez de Israel». Absalón se entromete en la vista de causas que competían al rey de Jerusalén (2 Sam 15,6), cuya jurisdicción se extendía a todas las tribus de Israel (2 Sam 15,2; cf. 2 Sam 15,1ss). En 1 Re 3,16ss se habla de la sabia administración de justicia llevada a cargo por Salomón. En Jer 21,12 se pide a la «casa de David» que juzgue con justicia. Un juez justo —según la promesa formulada en Is 16,5— se sentará siempre «en la tienda de David». Y también el rey salvador del fin de los tiempos, descendiente del linaje de David, es un carismático administrador de justicia (cf. Is 11,3).

Por tanto, la cuestión está bien clara: los descendientes de David ejercían en Jerusalén el oficio de juez, que se extendía a «Israel», es decir, a la confederación de las doce tribus. Cf. también F. Horst, *Recht und Religion im Bereich des Alten Testaments*: EvTh 16 (1956) 53. Los reyes de Jerusalén perpetuaban probablemente, en este oficio de administrar justicia, una institución que había tenido importancia esencial en el antiguo ordenamiento sacro de la confederación de las doce tribus. M. Noth, en su estudio *Das Amt des 'Richters Israels' im Alten Testament* (en *Festschrift für A. Bertholet* [1950] 404ss), investigó una institución de la anfictionía que era de importancia central para toda vida de Israel: el oficio de «juez de Israel». En su *Historia de Israel* (Barcelona 1966), M. Noth explica de la siguiente manera

la institución, «No es de suponer que les hubiera sido confiada la administración de justicia, que estaba en manos de los ancianos de los clanes (zĕgānīn), quienes acostumbraban hacer justicia 'en la puerta', es decir, en la entrada de la puerta de la ciudad, o en la plaza que había enfrente y que servía de escenario a toda la vida publica. Sus sentencias se inspiraban en las estipulaciones del derecho 'civil' tradicional, que al principio fue transmitido verbalmente y luego por escrito.

La justicia era administrada por los sacerdotes de los diferentes santuarios, y ante su tribunal sagrado manifestaban las circunstancias de cada caso, pero si resultaba imposible establecer la verdad, se recurria a un 'juicio de Dios'. En algunos casos se recurría al 'juez de Israel', pero se nos hace dificil creer que una apelación en tal sentido contra una sentencia dictada hubiera podido prosperar. Es mucho más verosímil que la administración central de justicia en Israel solamente se ocupase de que fuese aplicada por un igual en todo Israel la ley divina, a la cual estaba sometido el pueblo y que debía ser proclamada regularmente en todas las reuniones plenarias de las tribus que se celebraban en el santuario central. El 'juez' de Israel era quien debía conocer e interpretar la ley, explicando todos los detalles necesarios, velar por su observancia e incluso proclamarla en publico, era el a quien incumbía aplicarla con plena responsabilidad en cada situación particular, adaptarla e instruir a las tribus sobre el sentido en que debían aplicarse ciertos detalles de sus disposiciones» (p. 105).

Con la llegada de la monarquia, este oficio de «juez de Israel» se vio envuelto probablemente en grave crisis. En todo caso, podemos observar que al rey se le confieren funciones judiciales (cf. el comentario a Sal 72,1s). Parece que de este modo la función de instancia de apelación y de jurisprudencia suprema se consideran como especialmente importantes. Ahora bien, parece que la proclamación y actualización públicas del derecho divino de carácter anfictiónico pasan esencialmente a ser atribución de los grandes profetas.

6-9 En el v. 6 el cantor exhorta a orar y pedir una bendición para Jerusalén. Sus propios deseos de bendicion, en los 7-9, los introduce él con una invitación propia. S. Movinckel entiende el v. 6 como una invitación de la comunidad dirigida a los sacerdotes (*PsStud* V, 38ss), pero tal interpretacion difícilmente será acertada. Lo sorprendente en los v. 6ss son los términos שלום, שלוה, etc., que aluden, todos ellos, al nombre de «Jerusalén». Sobre שאל שלום («orar por la salvacion»), cf. Jer 15,5. Las personas piadosas «aman» de veras a Jerusalén (cf. Sal 84).

A propósito del v. 7, cf. el v. 3. Los deseos de bendición del cantor no se dirigen hacia un «círculo mágico», hacia una esfera sagrada, sino que van dirigidos enteramente a los visitantes, a los «hermanos y amigos», a quienes se desea que experimenten la salvación de la ciudad escogida por Dios (v. 8). Las peticiones se orientan a la «casa de Yahvé», que es el verdadero centro de Jerusalén (v. 1) y que se venera como lugar de la presencia de Dios.

Finalidad

Jerusalén es la morada escogida de la presencia de Dios, el lugar en que el pueblo de Dios se congrega. Con alegría y amor la persona se pone en camino para dirigirse a este lugar. En medio de la gran multitud reunida para el culto, al que afluyen personas procedentes de todas las tribus de Israel, el individuo honra los estatutos fundamentales dictados por Yahvé. Pero hay dos hechos que son de particular importancia al contemplar la ciudad de Dios: el oficio de juez de los descendientes de David y la salvación que abarca a todos los miembros de Israel que se hallan en la ciudad fortificada. En su oficio de juzgar, los monarcas de la dinastía divídica son representantes y lugartenientes de Yahvé en su función de administrar justicia (a propósito del v. 5, cf. Sal 9,8). Ahora bien, el שלום, como el estado de salvación, prosperidad y bienestar en todas las cosas, abraza y acoge al pueblo de Dios en Jerusalén.

El «amor» a Jerusalén, que irradia en el Sal 122, no debe trasferirse, ni mucho menos, en la perspectiva de la teología bíblica, a «la iglesia» como entidad institucional, local y sagrada; hay que descartar por completo todo lo que sepa a «edificio». Lejos de eso, en una recepción neotestamentaria y cristiana del salmo veterotestamentario, hay que insistir sobre todo en lo que se expresa en el v. 8: «Por amor de mis hermanos y amigos te desearé salvación». Tan sólo la comunidad congregada, tan sólo los hermanos y amigos que se han reunido en el nombre de Jesucristo, son la Jerusalén del nuevo pacto y el Israel de Dios (Gál 6,16).

«A TI LEVANTO MIS OJOS»

Bibliografía: F. M. Th. De Liagre Bohl, *Hymnisches und Rhythmisches in den Amarnabriefen aus Kanaan*, en *Opera minora* (1953) 375-379; H. Goeke, *Gott, Mensch und Gemeinde in Psalm 123*: Bibel und Leben 13 (1972) 124-128, N. Tromp, *De ogen van de kamenier*. OGL 58 (1981) 216-221, T. Stramare, *Pietà di noi, Signore*: ParVi 27 (1982) 300-305.

1 Cántico de peregrinación.
A ti levanto mis ojos,
a ti que tienes tu trono en el cielo.
2 He aquí: como los ojos de los siervos
miran a la mano de su señor,
como los ojos de la sierva
miran a la mano de su ama,
así nuestros ojos miran a Yahvé, nuestro Dios,
hasta que se apiade de nosotros.
3 ¡Ten piedad de nosotros, oh Yahvé, ten piedad!
Porque estamos ''[a] hartos de ignominia.
4 Harta en extremo está nuestra alma
del escarnio 'de los arrogantes'[b],
de la burla de los soberbios.

a רב, probablemente, ha entrado en el v. 3b procedente del v. 4. 3
Por razones métricas habrá que suprimir רב.

b Después de הלעג hay que leer לשאננים (cf. Ges-K § 127g).

Forma

Es fácil comprender la estructura y el metro de este sencillo e impresionante salmo. Domina el metro 3 + 2 (v. 1.2aαβ.2aεb.3).

El versículo final hay que leerlo según el metro 3 + 2 + 2, sin que podamos eliminar un estiquio por razones de crítica textual (en contra de lo que piensa H. Gunkel). El v. 2aγδ tiene el metro 2 + 2.

En el Sal 123 se mezclan motivos del canto de oración del individuo con motivos del cántico de oración de la comunidad. La transición se efectúa en el v. 3 sin ninguna pausa formal. Mientras que en el v. 1 aparece en primer plano el orante individual, vemos que el v. 3 expresa una oración en favor de la comunidad. Sobre la forma, cf. Introducción § 6, 2, Iαβ.

Marco

Habrá que suponer que un orante individual (v. 1) se hace portavoz de la comunidad y portavoz de su pueblo. La situación en que esa persona se encuentra juntamente con su pueblo, podemos colegirla por los v. 3.4. La burla y el sarcasmo, la ignominia y la afrenta pesan gravemente sobre la comunidad, en favor de la cual el orante del salmo intercede ante Yahvé. Probablemente hay que suponer las circunstancias que acompañaron a los tiempos del destierro o que siguieron al mismo[1]. El pueblo de Dios vive en la dispersión y padece afrentas y burlas, porque su Dios no da muestras visibles de su bondad y poder en las circunstancias históricas en que se vive.

Comentario

1 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

En el cántico de oración de un individuo, es corriente a veces que el orante describa su actitud corporal (cf. Sal 28,2; 77,3;

1 Es muy interesante la explicación que da Calvino del Sal 123 Escribe así en su comentario de los salmos «Incertum est quando Psalmus hic, vel a quo etiam propheta compositus fuerit Davidem certe autorem esse, mihi probabile non est quia ubi persequutiones quas passus est sub Saule, deplorat, aliquid de se privatim interponere solet. Potius ergo arbitror. quum populus in exilio Babylonico degeret, vel quo tempore grassata es Antiochi saevitia, hanc precandi formam piis omnibus in commune dictatam esse ab aliquo propheta Quicquid sit, Spiritus sanctus, cuius instinctu propheta precandi regulam populo tradidit, clara voce nos ad Deum invitat, quoties non unus et alter modo, sed tota Ecclesia hostium suorum libidine iniuste et superbe vexatur» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 123,1).

88,10, 143,6) El gesto de «levantar los ojos» es una accion que expresa un vivo deseo y anhelo traducidos en la manera de mirar a alguien (cf Sal 121,1) Los ojos se levantan para mirar al cielo, porque allí es donde tiene su trono Yahvé, con su majestad que domina al mundo (cf Sal 2,4, 11,4, 115,3 16, Mt 6,9) La tradicion del Dios Altisimo que tiene su trono en el cielo se halla asociada originariamente con la tradicion cultual de Jerusalen (cf Introducción § 10, 1) Sobre todo en los tiempos que siguieron al destierro, esta imagen destaca en primer plano y se hace determinante

2 El orante describe ahora, con una imagen parecida a una parabola, su actitud de entrega atenta y ansiosa, su gesto de mirar fijamente y de esperar de Yahve Los siervos, en el hogar familiar, miran con ojos atentos, esperando lo que quiera darles la mano generosa de su amo El les da el alimento y el mantenimiento de su vida En Sal 104,27 esta actitud de mirar con expectacion se aplica a la criatura que mira atentamente a la mano de Yahve En el antiguo testamento, la persona piadosa gusta de compararse con un siervo Esa persona es עבד יהוה («siervo de Yahvé») Toda su vida está orientada hacia su Señor Y sabe muy bien que de el depende enteramente Mientras que en un hogar había varios siervos para hacer las tareas domesticas, no habia probablemente en la mayoría de los casos mas que una sola criada, que hacia de sirvienta (H Gunkel) Lo mismo que los criados y la criada, los «siervos de Yahvé» tienen la mirada fija en su Señor, con actitud de expectativa y anhelo Aqui aparece el plural El orante sabe muy bien que es miembro de una comunidad, la cual denomina a Yahve (con arreglo a la promesa fundamental hecha en el pacto) אלהינו («nuestro Dios») Y ese pueblo de Dios, abandonado por Yahve (cf Is 40,27), es el que ahora espera ansiosamente que llegue el momento de la salvacion

En los textos de Amarna hay un interesante paralelo con la afirmacion que se hace en el v 2 El pasaje esta relacionado con *Namiawaza* Se dice asi

> «Mi señor es el dios sol del cielo,
> y asi como se espera que salga el sol en el cielo,
> asi los siervos aguardan las palabras de la boca de su señor»

Cf J A Knudtzon, *Die El Amarna-Tafeln* (1915) n ° 195, lineas 1-23, F M Th De Liagre Bohl, *Opera minora*, 378

3-4 En el v 3 aparecen motivos del cantico de lamentación del pueblo Se escuchan clamores pidiendo a Dios que se vuelva cle-

mentemente hacia su pueblo. Y tan sólo en términos muy generales se indica lo mucho que el pueblo de Dios tiene que sufrir bajo el abrumador escarnio de los paganos. Tal vez el tema de esa burla sea el abandono en que Dios tiene a sus elegidos (cf. Sal 42,4.10s; 115,2).

Finalidad

La característica del Sal 123 es esa mirada que con gran expectación y anhelo se dirige al Dios que domina majestuosamente el mundo. Los siervos están pendientes con la mirada de la mano de su Señor. Es la expresión de la fe de la comunidad que vive bajo el peso de la afrenta y la tentación. El individuo, aquí, no ora sólo por sí mismo, sino que su destino se halla plenamente entrelazado con el futuro de la comunidad.

En la imagen de los ojos de los siervos y de la criada que miran fijamente a su amo, el punto de comparación no es la sumisión estúpida sino la tensa expectativa del acto en que Dios muestre su misericordia. Esta tensa expectativa excluye toda ayuda de sí mismo. Y se expresa en aquella ardiente súplica: «¡Ten piedad de nosotros!». La llegada del reino de Dios se halla bajo este mismo signo. De esta manera se expresa en el antiguo testamento lo que en el nuevo testamento se llama «justificación».

Salmo 124

«SI YAHVE NO HUBIERA ESTADO A NUESTRO FAVOR...»

Bibliografía: I. W. Slotki, *The Text and the Ancient Form of Recital of Psalm 24 and Psalm 124*: JBL 51 (1932) 214-226; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934), F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37; J. Schreiner, *Wenn nicht der Herr fur uns ware!* Bibel und Leben 10 (1969) 16-25; F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 161-168.

1 **Cántico de peregrinación. De David[a].**
Si Yahvé no hubiera
estado a nuestro favor
—que lo diga Israel—,
2 si Yahvé no hubiera
estado a nuestro favor,
cuando unos hombres se levantaron contra nosotros,
3 entonces nos habrían tragado vivos,
cuando su cólera se inflamó contra nosotros.
4 Entonces las aguas nos habrían arrastrado,
el torrente nos[b] habría anegado.
5 Entonces nos habrían anegado
las embravecidas aguas[c].
6 ¡Alabado sea Yahvé,
que no nos abandonó
para que fuéramos presa de sus dientes!
7 Nuestra vida escapó como un ave
del lazo del pajarero.
¡La red se rompió
y estamos libres!
8 ¡Nuestra ayuda está en el nombre de Yahvé,
que hizo el cielo y la tierra!

1 **a** לדוד falta en tres manuscritos, G^{Aal} y san Jerónimo.

4 **b** Podríamos traducir también נפש con arreglo a su significado original: «El torrente habría anegado nuestra garganta».

5 **c** La conjetura propuesta por K. Budde הַמון הַזידים será difícil aceptarla, dado el contexto.

Forma

En el metro del Sal 124 sorprende el hecho de que los v. 1.6 tengan el metro 2 + 2 + 2. Si el metro del v. 1 lo entendemos en esta acentuación tripartita, entonces el v. 2 habrá que leerlo según el metro 2 + 2 + 3 (será muy difícil pasar aquí al esquema 4 + 3). Habrá que admitir el metro 3 + 3 en los v. 3-5.8; el v. 7αβ habrá que leerlo en el metro 3 + 2; y el v. 7γδ en el metro 2 + 2.

El texto del salmo se ha conservado bien. El salmo se ha clasificado hasta ahora como perteneciente a la categoría de los «cánticos de acción de gracias de Israel» (cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 8, IV). En todo ello sorprendió el hecho de que el Sal 124 coincidiera en algunas partes con el Sal 118. En las cuatro primeras ediciones de la presente obra se sostuvo también que el Sal 124 es un «cántico de acción de gracias de Israel». Pero F. Crüsemann efectuó un análisis convincente y demostró que no puede presuponerse la existencia de tal «cántico de acción de gracias de Israel». Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 161ss.

En primer lugar habrá que tener en cuenta la relación existente entre la formulación del v. 1 y el texto de Is 1,9. Se dice en este último texto, que se expresa en primera persona del plural:

Si Yahvé Sebaot
no nos hubiera dejado un pequeño resto,
habríamos llegado a ser como Sodoma
nos pareceríamos a Gomorra.

Cualesquiera que sean las relaciones de referencia o de dependencia, no podremos afirmar, al comprobar el paralelismo existente entre ambos textos, que el Sal 124 comience como un «cántico colectivo de acción de gracias». Además, un análisis de los distintos versos demuestra que «ni una sola expresión ni el lenguaje de una sola palabra o imagen del Sal 124 es típico de los salmos del pueblo o de la comunidad, y mucho menos aún es típico de un cántico de acción de gracias de Israel; en cambio, hay muchas expresiones que son marcadamente típicas de los

salmos de un individuo. Es característico de una serie de expresiones el hecho de que sólo en el lenguaje profético se apliquen a enemigos exteriores» (F. Crüsemann, 166). ¿Qué consecuencias se derivan de esta observación sumaria? Citaremos de nuevo a Crüsemann: «A base de elementos de la forma y del lenguaje, que originariamente proceden de la oración o incluso del lenguaje profano del individuo, se formó secundariamente —no sin influencia del lenguaje profético, como es evidente— un salmo de la comunidad, que mediante la fórmula יאמר־נא ישראל ('que lo diga Israel') se pone en boca del pueblo» (p. 167). Para decirlo con otras palabras, Israel debe hacer suyos determinados enunciados (citados) y las ideas que en ellos se implican. Podríamos hablar de que en el salmo se instruye en la manera de orar.

Marco

Después de todo lo que acaba de exponerse, sugen grandes reservas sobre la situación cultual que hasta ahora se había dado por sentada para el Sal 124. La instrucción en la oración pretende ayudar a la gente a comprender algo. Así considerado, el Sal 124 se halla cerca de los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5. Pero no hay que excluir que el salmo se utilizara en el culto divino (Crüsemann, 167).

De todos modos, la fecha de composición del salmo debe de ser relativamente tardía. Esta datación la sugiere también la circunstancia de que el salmo utilice un lenguaje aramaizante. W. O. E. Oesterley cree incluso que el salmo pudo originarse en fecha posterior al destierro.

Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. Sobre לדוד, cf. 1-5
Introducción § 4, n.º 2.

Mediante el introito que figura en los v. 1-5, se aconseja al pueblo de Dios que piense seriamente qué habría sido de él sin la ayuda de Yahvé. Sobre la forma de expresión, cf. Sal 27,13; 94,17; 119,22; Gén 31,42 (cf. también los paralelos babilónicos que aparecen en la obra de H. Gunkel). Por tanto, el introito quiere presentar intuitivamente lo grande que es la deuda de gratitud de Israel y suscitar una gozosa alabanza. Sobre יהוה לנו («Yahvé a nuestro favor») en el v. 1, cf. Sal 46,2ss (en la acción de gracias individual: Sal 56,10; 118,6). Los v. 1s hacen referen-

cia al poder protector de Yahvé, que presta auxilio. יאמר־נא ישראל es una fórmula de invitación (cf. Sal 118,2; 129,1), en la que ישראל se refiere a la totalidad de la comunidad cultual reunida para el culto divino. La repetición en el v. 2 confiere al enunciado especial relieve. A los enemigos que oprimen al pueblo de Dios se los designa con el término general de אדם (hombre). Esta designación supone un juicio de valor: frente al poderoso protector de Yahvé, los agresores aparecen como frágiles seres humanos, abocados a la muerte (cf. Sal 56,12; 118,6).

Tres frases introducidas por אזי («entonces» [=אז], cf. Sal 119,92) ilustran sucesivamente lo que habría ocurrido si el poder protector de Yahvé no hubiera defendido a Israel (v. 3-5). Con imágenes impresionantes se describe la desgracia que hubiera sucedido. Como un monstruo, los enemigos habrían devorado vivo al pueblo de Dios (v. 3). En Sal 79,7; Is 9,11; Jer 51,34 se describe a las naciones enemigas como un monstruo devorador. En el fondo de todo ello se encuentra quizás la idea del שאול (sheol) que abre sus fauces y devora vivas a sus víctimas (cf. Sal 55,16; Prov 1,12; cf. RGG[3] II, 403s, artículo «Hölle»). La otra imagen, que aparece en el v. 4s, alude a una situación que se observa en las gargantas y valles de Palestina durante la época de lluvias. De pronto irrumpen los torrentes, inundan el valle y lo arrastran todo (cf. G. Dalman, *AuS*, 211s). A propósito del v. 4, cf. Sal 42,8; 69,3; 88,8. En la descripción influye la idea de lo caótico y destructor del océano primordial (cf. Is 8,7; 17,12; Jer 47,2). «Insolentes» (הזידונים) son las aguas (v. 5; cf. Sal 46,4; 89,10; Job 38,11).

6-7 Después de haber mostrado en los v. 1-5 las posibles calamidades, se eleva en los v. 6s la oración propiamente tal. ברוך יהוה («alabado sea Yahvé») es una exclamación hímnica (cf. Sal 28,6; 31,22; 41,14; 89,53; 106,48 y *passim*). Se «bendice» (ברך) a Yahvé. Y «bendecir» significa aquí «reconocer debidamente a alguien en la posición de poder que tiene y en sus títulos de grandeza» (F. Horst, EvTh [1947] 31). Sobre ברך, cf. también DT-MAT I, 509ss; allí puede encontrarse más bibliografía. «La gratitud, en sí misma, no necesita muchas palabras; consiste sólo en la confesión de lo grande que habría sido la desgracia que ha quedado conjurada» (F. Nötscher). Ahora bien, se recoge de nuevo la imagen utilizada en el v. 3: los poderes del enemigo se parecen a animales salvajes de cuyas codiciosas garras salvó Yahvé a su pueblo.

El v. 7 presenta una nueva imagen. La vida de los que han sido salvados se parece a un ave que escapó del «lazo». Sobre la

comparación, cf. Sal 11,1; 90,10. פח («lazo») es el instrumento de caza del pajarero (cf. Am 3,5; Prov 7,23; Ecl 9,12), con el cual atrapa aves. «Se trata especialmente de la red pequeña y redonda tendida sobre un arco y provista de una vara a la que se sujetaba el cebo, o también de la red para atrapar pájaros, que era cuadrangular y se tendía sobre palos cruzados, y se plegaba como una trampa y se parecía, por tanto, a un lazo...» (G. Dalman, *AuS* VI, 338s). En grabados egipcios puede verse esa red para atrapar aves (cf. en G. Dalman, *AuS* VI, 338). En su angustia mortal el ave es capaz de desgarrar la red y escapar. Israel se parece a esa ave que en el último instante rompe la red y escapa libre. Lógicamente, el *tertium comparationis* de la imagen plástica es ואנחנו נמלטנו («¡y estamos libres!»). Esa libertad es un don de Yahvé.

La confesión final acentúa de nuevo el milagro de la ayuda y 8
la protección concedidas por el שם («nombre») de Yahvé. «El nombre es el poder de protección por medio del cual Yahvé guarda a su pueblo y en el que el orante confía» (O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 50; cf. también Sal 20,2; Prov 18,10). La confesión de fe en el Creador del cielo y de la tierra tiene sus raíces en las antiguas tradiciones cultuales de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Es digno de tenerse en cuenta lo intensamente que se relaciona, en las confesiones de fe de Israel, el poder creador de Yahvé con su actuación salvífica (cf. los comentarios a Sal 121,2; 115,15).

Finalidad

El salmo quiere ayudar a Israel a entender de manera nueva las cosas y a orar de un modo que corresponda a esa manera nueva de ver las cosas. En medio de los peligros mortales originados por el mundo de las naciones, el pueblo de Dios vive únicamente porque está rodeado por el poder protector de su Dios. Y experimenta el milagro del שם que protege y ayuda. Si el Dios de Israel se apartara un solo instante de su pueblo escogido, entonces éste caería en una total perdición a manos de los enemigos que lo acechan codiciosamente. Y, así, el Sal 124 habla de la incesante necesidad que Israel tiene de protección, y principalmente de la ayuda constante con la que Dios estuvo y sigue estando «de nuestra parte» (v. 2). En presencia de ese Dios, los enemigos —a pesar de su violencia imponente, que se parece al

poder del caos— son únicamente אדם: seres humanos frágiles y abocados a la muerte. Nadie ni nada será capaz de menoscabar ni mucho menos de derrocar esa voluntad salvífica de Dios, que concede gratuitamente a su pueblo la libertad (v. 7). Comprendidas así las cosas, será posible la recepción eclesiológica del salmo del antiguo testamento por la comunidad del nuevo testamento.

Salmo 125

«LOS QUE CONFIAN EN YAHVE SON COMO EL MONTE SION»

Bibliografía: W. Zimmerli, *Grundriss der alttestamentlichen Theologie* (1972) 128ss (allí puede encontrarse más bibliografía).

1 Cántico de peregrinación.
Los que confían en Yahvé son como el monte Sión,
que es inconmovible, que permanece para siempre.
2 Jerusalén está rodeada de montañas;
así rodea Yahvé a su pueblo
[desde ahora y para siempre][a].
3 Porque no reposará[b]
el cetro impío[c]
sobre el territorio de los justos,
para que los justos no extiendan (tampoco)
sus manos a la maldad.
4 ¡Haz bien, oh Yahvé, a los buenos
y a los rectos de corazón!
5 ¡Pero a los que se desvían hacia sus[d] sendas torcidas,
hágalos ir Yahvé
con los que obran la maldad!
¡Paz sobre Israel!

a מעתה ועד־עולם debe considerarse seguramente una adición. 2

b G: ἀφήσει. Consiguientemente habría que leer יָנִיחַ; pero es preferible atenerse al TM. 3

c Según G, σ' y S, probablemente sería posible la puntuación vocálica הָרָשָׁע.

d G (sin sufijo): τὰς στραγγαλιάς. 5

Forma

El metro del Sal 125 ofrece algunas dificultades. El v. 1 podría leerse como dos versos, cada uno con el metro 2 + 2; pero 4 + 4 sería también posible. En el v. 2 hay que suprimir מעתה ועד־עולם; entonces habrá que suponer el metro 3 + 3. El v. 3 comienza con 2 + 2 + 2, pero sigue un metro en 3 + 2. También en el v. 4 habrá que leer el metro 3 + 2, mientras que el v. 5 termina con 3 + 2 + 2. שלום על־ישראל es probablemente una adición posterior.

Ofrece también dificultades el análisis del salmo desde el punto de vista de la crítica de las formas. H. Gunkel comienza diciendo que el género del salmo es una lamentación de la comunidad, pero afirma inmediatamente que las características de esta forma se reconocen tan sólo de manera incipiente en los v. 4.5. El salmo se halla claramente bajo el signo de la confianza y la certeza (v. 1.2). Por tanto, nos inclinaríamos a pensar que el Sal 125 pertenece a los «cánticos de confianza de la comunidad» (cf. también el comentario al Sal 46, «Forma»). Pero es sorprendente el v. 3. ¿Cómo habrá que entender este versículo? Claro que podríamos dar la explicación de que el v. 3 (lo mismo que los v. 1.2) es una confesión de fe, inspirada en la confianza. Sin embargo, el v. 3 puede entenderse también como una promesa —o, por lo menos— como el recurso del salmista a una promesa profética. En el v. 4 hallamos un clamor de petición, mientras que el v. 5, al estilo de las viejas imprecaciones, pide que recaiga el juicio de Dios sobre los que obran la maldad. En todo caso, habrá que partir de que el Sal 125 es un cántico de oración de la comunidad, porque los motivos de confianza que en este salmo se expresan son parte integrante —desde el punto de vista de la historia de las formas— de la categoría de salmos mencionada. Sobre los cánticos de oración de la comunidad, cf. Introducción § 6, 2, Iβ. Finalmente, habrá que tener en cuenta que en el salmo aparecen también elementos de la poesía didáctica, es decir, de la tradición sapiencial de Israel.

Marco

La situación que permite entender el Sal 125 queda indicada en el v. 3. El «cetro impío» reposa sobre el país (sobre la tierra de Israel). Habrá que presuponer una época de dominio extranjero. Pues bien, como el cántico, por su estilo y por el conjunto de sus ideas, señala hacia los tiempos que siguieron al destierro, habrá que pensar en un período correspondiente. No podemos

averiguar mas detalles En cambio, sí es posible determinar el círculo que dio origen al Sal 125 Los que aquí hablan son los צדיקים (v 1) Los que «confían en Yahve» (v 1) y «con corazon recto» caminan ante Dios (v 4) El Sal 125 procede de la עדת צדיקים (Sal 15) No se trata de un grupo o partido especial, sino de aquellos miembros del pueblo de Dios, en el antiguo testamento, que se aferran con obediencia y fidelidad a las tradiciones, que guardan la תורה (cf el comentario al Sal 119) y que practican con pureza el culto divino En el v 3 podemos reconocer las tentaciones que constituían una amenaza para el pueblo de Dios Tambien los צדיקים se hallaban en la tentacion de ser absorbidos por un mundo de maldad Pero se mantenian fieles a Yahve

En la epoca posterior al destierro, esos צדיקים eran bendecidos con grandes promesas, que debemos recordar para comprender el Sal 125 en sus matices Una promesa profética declara החוסה בי ינחל־ארץ ויירש הר־קדשי («aquel que se ampare en mí poseera la tierra y heredará mi monte santo», Is 57,13) Después del destierro, la gente se formulaba la gran pregunta ¿habrá una nueva ocupacion del país? ¿quién heredará el país? ¿cómo se distribuira la tierra? Las promesas proféticas declaran unánimemente los צדיקים heredarán la tierra (cf Is 57,13, 60,21, 65,9) Si en los tiempos anteriores al destierro los miembros de la comunidad cultual de Jerusalen obedientes a la *tora* eran los צדיקים, vemos que el término adquiere nítidos perfiles en el tiempo de la salvacion El «verdadero Israel» está integrado por los צדיקים, que con toda seriedad se mantienen fieles a Yahvé (cf los comentarios de los Sal 1 y 15) A ellos les pertenece la tierra (cf el comentario del v 3)

Comentario

Sobre שיר המעלות, cf Introducción § 4, n ° 3 1-2

Los צדיקים son «los que confían en Yahvé» (בטחים ביהוה) Depositan enteramente en Yahvé la confianza de su vida Son «inconmovibles», permanecen para siempre En el v 1b se alude a antiguas tradiciones que proclaman la firmeza inconmovible de Sion, que es el monte de Dios (cf Sal 46,2ss, 78,69, 87,5, Is 14,32, 28,16, y el *excursus* sobre el Sal 46) El salmista tiene, evidentemente, vivo interes en hablar de la firmeza y seguridad de los צדיקים Estos se hallan amenazados por peligros que los rodean (cf el comentario al v 3) En el v 2 se habla de la seguridad de los בטחים Y señalemos inmediatamente que a los

protegidos por Yahvé se los llama עמו («su pueblo»). Por tanto, en el Sal 125 no se trata de un grupo o partido especial de personas piadosas que con rigurosa observancia sirvan a su Dios, sino que se habla del pueblo de Dios. El poder protector de Yahvé se ilustra con la típica situación geográfica de Jerusalén. La ciudad de David, que se alza sobre la colina sudoriental, y también el monte del templo se hallan a más baja altitud que las montañas que los rodean. Como una alta muralla las cadenas montañosas rodean, principalmente por el este, a la ciudad santa. De manera semejante, Yahvé —como una muralla— rodea a su pueblo y se hace presente en él con su poder protector (cf. Sal 34,8; Zac 2,9).

3 En el v. 3 se fundamenta la confianza del pueblo de Dios, expresada en los v. 1.2. En la frase introducida por כי se enuncia una promesa, o bien se hace referencia a una proclamación profética de la salvación. El dominio tiránico de los extranjeros no gravitará ya sobre el país. ינוח («reposará») suscita la idea de una opresión que pesa sobre el país y que dura ya mucho tiempo, pero a la que ahora se va a poner fin. Sobre שבט הרשע («cetro impío»), cf. שבט זדון (cetro de soberbia) en Eclo 32,23 y מטה רשע (vara de maldad) en Ez 7,11. הרשע designa, en contraste con los צדיקים, al gobierno extranjero que ejerce su dominio sobre el país: un gobierno que es impío y está alejado de Dios. Ahora bien, a la tierra de Israel se la llama aquí: גורל הצדיקים («territorio de los justos»). El concepto de גורל lo conocemos bien por la institución de la distribución de la tierra. Se echa a suertes (Núm 26,55; Jos 18ss). La tierra asignada por sorteo es entonces גורל (cf. Sal 16,5). A los «justos» y a los «pobres» se les promete la tierra (cf. Is 57,13; 60,21; 65,9; 25,13; 37,11; Mt 5,5). Por tanto, la promesa formulada en el v. 3 hay que contemplarla a la luz de determinados antecedentes. El «cetro impío», por su larga duración y por su intenso poder, ha creado una atmósfera de עולתה («maldad»), de maldad contraria a Dios: una atmósfera que se va extendiendo. También los צדיקים se hallan en peligro de caer en esa perniciosa manera de vivir que significa la impiedad.

4-5 La petición del v. 4 suplica ardientemente que se cumplan la certeza y la promesa expresadas en el v. 3. ¡Vuélvase Yahvé clementemente hacia los que viven su vida con rectitud de corazón, y hágales el bien...! היטיבה לטבים («haz bien a los buenos») nos recuerda la relación de analogía que actuaba en el «sentimiento existencial sintético» del mundo antiguo con respecto a la «némesis inmanente».

Por el contrario, el v. 5 habla de los que han sido infieles y que, bajo el «cetro impío», se han dejado seducir apartándose del camino recto (v. 4b) y tirando por «caminos torcidos» (cf. Prov 2,15). A quien se vuelve hacia la עולתה, se le llama (con arreglo a una vieja manera de hablar) פעל האון («el que obra la maldad»).

Sobre el deseo de salvación שלום על־ישראל («paz sobre Israel»), cf. Sal 128,6.

Finalidad

Al comienzo del cántico de oración de la comunidad se halla una máxima que tiene carácter de confesión: la comunidad de Dios es la comunidad de los que confían. Esas personas que confían son un poder inquebrantable. Representan a Sión, la ciudad de Dios, que «perdura eternamente». Sin embargo, la firmeza del pueblo de Dios no queda garantizada ni salvaguardada supremamente por la fuerza de la confianza o por los «bastiones de Sión», sino únicamente por el hecho de que Yahvé rodea y protege a su pueblo (v. 2). La confianza del pueblo de Dios tiene su punto de apoyo en esta realidad que la precede y fundamenta. La confianza de Yahvé es reflejo de la realidad de que el pueblo está protegido por la *praesentia Dei* que lo rodea. Por eso, y únicamente por eso, se ha puesto una barrera infranqueable a la codicia y deseos de los impíos, orientados hacia la opresión y la destrucción del pueblo de Dios. Se anuncia el final del dominio extranjero y de las fuerzas hostiles a Dios: el final de ese cetro que pesa sobre Israel. La paz sobre Israel (v. 5): he ahí el verdadero tema del salmo.

Salmo 126

«LOS QUE SIEMBRAN CON LAGRIMAS COSECHARAN CON JUBILO»

Bibliografía E Dietrich, שוב שבות *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, ZAWBeih 40 (1925), E Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter* II ZAW 62 (1950) 140-144 J Strugnell, *A Note on Ps 126,1* JThSt NS 7 (1956) 239-243, J Morgenstern, *Homenaje a Millas-Vallicrosa* II (1956), F Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament* (1962), A Rose, *Le Psaume 126 (125) Joie d'un peuple que son Dieu fait revivre* Feu Nouveau 9, 9 (1966) 16-26, A Gonzalez Nuñez, *'Cual torrentes del Neguev'* EstBibl 24 (1965) 349-360, W Beyerlin, *'Wir sind wie Traumende' Studien zum 126 Psalm* SBS 89 (1978) 79s

1 Cántico de peregrinación.
Cuando Yahvé cambió
la ‘suerte’[a] de Sión,
éramos como los que sueñan[b].
2 ¡Entonces nuestra boca se llenó de risa,
nuestra lengua se llenó de gritos de júbilo[c]!
Entonces se dijo entre las naciones:
«¡Grandes cosas Yahvé
hizo con ellos!».
3 ¡Grandes cosas Yahvé
hizo con nosotros;
de eso nos alegramos!
4 ¡Cambia, oh Yahvé, nuestra suerte[d]
como los arroyos en el país del sur!
5 Los que siembran con lágrimas,
cosecharán con júbilo.
6 La gente se va, se va y llora[e]
‘’[f] y esparce la semilla;
la gente regresa a casa, llega con júbilo
y trae sus gavillas.

1 a שיבת es, evidentemente, un error de copista (cf. v. 4). Según Sal 85,5; 126,4 habría que leer o שבות (*Ketib*) o שבית (*Qeré*). La fórmula que hubo originalmente en el texto debió de ser שוב שבות; cf. E. Dietrich, שוב שבות. *Die endzeitliche Wiederherstellung bei den Propheten*, ZAWBeih 40 (1925). Sobre el significado, cf. *infra*, «Comentario».

b J. Strugnell pretende traducir חלם (con arreglo a Is 38,16; Job 39,3) por «to be healthy, to be healed» (estar sano, haber sido curado): «then were we as men who had been [were] healed» («entonces éramos como personas que han sido [fueron] curadas»; cf. también Os 6,11-7,1). Pero es improbable que la comparación señale hacia ese significado de la palabra; cf. J. Strugnell, *A Note on Ps 126,1*: JThSt NS 7 (1956) 239-243.

2 c El tiempo verbal ofrece grandes dificultades en los v. 1.2. Los dos versículos ¿deben traducirse e interpretarse en sentido futuro (quizás incluso como un «perfecto profético», cf. *infra*, «Forma») o como referidos a un suceso pasado? Es obvio, seguramente, que היינו debe entenderse como tiempo verbal de pasado. El imperfecto ימלא, en el v. 2, como imperfecto narrativo (cursivo), puede referirse (principalmente después de אז) a sucesos del pasado (cf. BrSynt § 42a). Esta interpretación es correcta, como se ve también por el tiempo de los verbos הגדיל y היינו en los v. 2.3, que difícilmente pueden entenderse como perfecto profético.

4 d Como en Sal 85,5 el *Ketib* dice שבותנו y el *Qeré* שביתנו (cf. la nota **a**).

6 e Cf. Ges-K § 113pr.

f TM: «El que lleva la echada de semilla». Probablemente נשא entró aquí procedente del v. 6b. Por razones métricas, en vez de leer משך הזרע, sería preferible leer מֶשֶׁךְ הַזָּרַע.

Forma

En la métrica del Sal 126 alternan el metro trimembre 2 + 2 + 2 y el metro 3 + 2. Tan sólo el v. 5 debe leerse en el metro 2 + 2. Así que la secuencia de los versículos nos ofrecerá el siguiente cuadro métrico: 2 + 2 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2, 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2.

Surgen considerables dificultades al analizar la forma y el género literario. Los problemas dependen de la concepción que se tenga de los tiempos verbales. Si se sostiene la opinión de que los v. 1-3 deben entenderse en sentido futuro, entonces la totalidad de los perfectos habrá que concebirlos como «perfectos proféticos» (cf. Ges-K § 106n). En este caso, la primera parte del

salmo sería un anuncio de salvación expresado en estilo profético; y luego la comunidad, al escucharlo, responde en los v. 4-6 con un «cántico de lamentación de la comunidad». Por tanto, el sentido de la petición expresada en el v. 4 sería: ¡Tenga a bien Yahvé realizar el anuncio de salvación proclamado en los v. 1-3! Por lo demás, en el cántico de oración de la comunidad, de los v. 4-6 (cf. Introducción § 6, 2, Iβ), los v. 5.6 —según la explicación de H. Gunkel— se entenderían como «pensamientos de consuelo». Ahora bien, esta interpretación de la forma y del género del Sal 126 es muy problemática, porque al afirmar la existencia de los «perfectos proféticos» no llega a lo sumo sino a ofrecer una solución de urgencia. No debemos perder de vista el Sal 85, que presenta afinidades. En él surgen problemas parecidos a los que encontramos en el Sal 126. Y parece obvio que la estructura del Sal 126, en lo que a su forma y género se refiere, la determinemos de la siguiente manera:

v. 1-3: Visión histórica retrospectiva de un cambio milagroso experimentado por el pueblo de Dios en su suerte.
v. 4: Petición de que se lleve a cabo el acontecimiento de salvación: petición que se expresa en el estilo de un cántico de oración de la comunidad.
v. 5-6: Promesa de consuelo dirigida a los orantes.

Es notable que en el Sal 85 se reconozca la misma estructura fundamental. También este salmo comienza con una mirada histórica retrospectiva (v. 2-4). Vienen luego la petición y la lamentación del pueblo (v. 5-8). Finalmente, el salmo termina con una promesa de salvación, al estilo del oráculo profético de salvación (v. 9-14).

Las reflexiones sobre la situación histórica confirmarán si es apropiada o no esta comprensión del salmo.

Marco

Aquí surge inmediatamente la pregunta: ¿a qué acontecimiento histórico se refiere la visión retrospectiva que hallamos en los v. 1-3? Con razón se ha insistido constantemente en que se trata del regreso del destierro. El acontecimiento de la vuelta a casa de los desterrados es el gran giro decisivo en su vida, un giro anunciado por los profetas, y que Israel experimentó con asombro[1]. Así que la composición del Sal 126 debió de tener lugar después del año 538 a. C.

1. «Ideo primum ad Iudaeos liberatio ista pertinet» (Lutero, WA 31, 1, 545).

Ahora bien, contra esta explicación se ha alzado la objeción de que no es posible que en un mismo y único salmo se contemple de manera retrospectiva el acontecimiento de un milagroso giro decisivo en la suerte de los desterrados y que, al mismo tiempo, se pida todavía que ese giro decisivo se haga realidad (v. 4). Esta objeción desconoce la situación de la comunidad después del destierro. La singularísima tensión en que la comunidad se vio envuelta a su regreso del destierro, al tratar de reconstruirse a sí misma, consistía precisamente en que Yahvé había concedido graciosamente a su pueblo una liberación milagrosa, pero había que aguardar aún la realización efectiva de las promesas proféticas. En Is 59,9-11 se hace patente de manera clarísima esa situación: «El derecho sigue alejado de nosotros y no nos alcanza la salvación. Esperamos la luz, y hay tinieblas; la claridad, y andamos en oscuridad. Palpamos la pared como los ciegos, y como los que no tienen ojos vacilamos. Tropezamos al mediodía como si fuera al anochecer, y habitamos en tinieblas como los muertos...». ¡Tal es la situación! Cf. también Ag 2,16. Si consideramos ahora los anuncios de salvación hechos por el Deuteroisaías (Is 40-55), reconoceremos en seguida en qué habría de consistir esa realización y cumplimiento definitivos del tiempo de la salvación. Es verdad que hay grupos que han regresado del destierro. Pero ¿dónde se halla la manifestación universal de la gloria de Yahvé, el encuentro con las naciones y la trasformación del mundo? La «parusía» de Yahvé sigue sin producirse. Existe tan sólo un comienzo. Ahora se palpa en medio de la oscuridad. Esta situación nos permitirá entender bien el Sal 126 (y también el Sal 85).

Comentario

1-3 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Yahvé ha cambiado la suerte de «Sión». ציון, en el sentido en que la entiende el Deuteroisaías, es la encarnación del pueblo de Dios reunido en torno al santuario central. Sal 85,2 habla del cambio decisivo en la suerte de «Jacob» (recogiéndose también allí una manera en que el Deuteroisaías denomina al pueblo de Dios). Pues bien, ¿qué sentido tiene la frase שוב שבות? La fórmula se halla en los siguientes pasajes del antiguo testamento: Os 6,11; Am 9,14; Sof 2,7; 3,20; Jer 29,14; 30,3.18; 31,23; 48,47; Dt 30,3; Sal 14,7; 53,7; 85,2. E. Dietrich, seguramente con razón, deriva שבות de שוב y entiende la frase como enunciado sobre una *restitutio ad integrum* (E. Dietrich, שוב שבות, ZAWBeih 40). Acerca

del problema, cf. también el comentario a Sal 85,2s. Podríamos entender las palabras שוב שבות como expresión de un giro histórico hacia un nuevo estado de todas las cosas. Así, al menos, habrá que interpretar la expresión שוב שבות en los profetas. Los liberados eran como «los que sueñan» (cf. Hech 12,9). Les parecía un sueño el milagro de la intervención salvífica de Yahvé. Las risas y el júbilo sucedieron al primer asombro (v. 2). Y también las naciones, que otras veces exclamaban burlonamente: «¿Dónde está su Dios?» (cf. Sal 79,10; 115,2), tenían que ver y reconocer ahora —llenas de asombro— las grandes hazañas de Yahvé. Mediante la cita (estilizada) de las palabras que pronuncian las naciones, se acentúa con énfasis la poderosa intervención de Yahvé sobre el curso de la historia. Asimismo, la reasunción del v. 2 en el v. 3 sirve para marcar un énfasis especial. Asombro, risas, gozo tal fue la reacción del pueblo de Dios ante la intervención de Yahvé en aquel entonces.

Pero ahora hay razón y causa para el lamento y la petición 4
(v. 4). Yahvé ha de emprender de nuevo su obra de salvación y producir un giro definitivo en la suerte de su comunidad oprimida. Sobre la situación cf. *supra*, «Marco», y el comentario al Sal 85. Es interesante ahora la comparación que se hace con los arroyos del país del sur, del territorio del Negueb. «Los torrentes del invierno se agotan rápidamente (Eclo 40,13s), pero los arroyos del país del sur que se halla cercano al desierto (*hā-aphīqīm ban-négeb*) pueden volver a fluir después de una larga sequía, cuando las fuentes que los alimentan se fortalecen de nuevo gracias a una abundante lluvia de invierno o cuando ésta los hace crecer de nuevo como puros arroyos de invierno...» (G. Dalman, *AuS* VI, 122). En las recientes investigaciones arqueológicas realizadas en el territorio del Negueb se descubrieron extensos sistemas de regadío, que llevan el agua «trasvasada» hacia las zonas habitadas por los hombres; cf. N. Glueck, *The seventh Season of archaeological Exploration in the Negeb*: BASOR 152 (1958) 18-38.

Si ahora queremos traducir a la realidad lo que quiere decirnos la imagen, daremos la siguiente interpretación: hubo en otro tiempo aguas refrescantes y vivificadoras, cuando Yahvé cambió la suerte de Sión (v. 1), pero ahora los valles regados por los arroyos están secos. El vigor salvífico se ha desvanecido. Se pide a Yahvé que milagrosamente renueve los manantiales agotados e imprima un giro decisivo en la suerte de la comunidad.

Los v. 5.6 deben entenderse como una promesa consoladora. 5-6
Es difícil saber si es un profeta el que habla (cf. Sal 85,9ss) o si

los «pensamientos de consuelo» deben incorporarse, como expresión de certeza, al lamento de la comunidad que se inicia en el v 4 En todo caso, se ve en primer lugar que el lloro y el lamento dominan en la comunidad Sin embargo, a los que oran en medio de lloros y lamentos se les ofrece en perspectiva una cosecha que ellos recogerán con júbilo y gritos de alegría Sería posible que los v 5s contuvieran alusiones a un llanto ritual en tiempo de la siembra, al que correspondiera un gozo ritual en la época de la cosecha (cf F Hvidberg, ZAW 57 [1939] 150ss, cf también Is 28,26 29, 9,2, Os 2,7s, Sal 4,8) Ahora bien, G Dalman niega que esta interpretación sea la correcta (*AuS* III, 43s) En el v 6 se repite de nuevo, en forma solemne, el contenido del v 5 El infinitivo absoluto describe el penoso caminar del que llora mientras va arrojando la semilla, y presenta el gozoso regreso a casa de quien, con alegría, trae las gavillas de la cosecha El sentido de la consoladora promesa está bien claro la siembra con lágrimas va seguida por la gozosa recolección de la cosecha (cf Sal 30,6, Jn 16,20)

Sobre el tema de «llanto y gozo» (jubilo), cf F Hvidberg, *Weeping and Laughter in the Old Testament* (1962) «La accion de llorar, originalmente, no es solo expresion figurada de un trabajo duro y penoso, sino que el trabajo de la siembra, con la accion de abrir surcos en la tierra y de sembrar la semilla, se parecia al sepelio de la divinidad muerta, y era, por tanto, tiempo de duelo Sobre todo en el ritual de Osiris, a la faena agricola de 'trabajar la tierra' le correspondia gran importancia como 'muerte del dios y sepultura del mismo en el seno de la tierra', 'porque en la siembra se sepulta en la tierra a Osiris, que es el grano mismo de semilla, y se lo pisotea para apelmazarlo en la tierra'» (H Bonnet, *Reallexikon der agyptischen Religionsgeschichte* [1952] 168) Por el contrario, el brotar de la cosecha se consideraba como signo del renacimiento de la divinidad, la cual no permanece en la tierra Por eso, este acontecimiento se celebraba con gran alegria «Con el denominado 'huerto de Adonis' el antiguo testamento (Is 17,10s, 1,29) alude tambien a la celebracion de este rito» (W H Schmidt, *Alttestamentlicher Glaube in seiner Geschichte* [²1975] 159) Es evidente que los paralelos aducidos por Hvidberg y Schmidt, y que estan tomados de la historia de las religiones, no tienen ya relevancia alguna para la comprensión del salmo, pero constituyen el trasfondo de los enunciados, que ahora se formulan unicamente en sentido metaforico

Finalidad

Para entender debidamente la totalidad del salmo, hay que partir de la situación histórica El pueblo de Dios vuelve su

mirada hacia las grandes hazañas de Yahvé, y recuerda la radiante felicidad de tiempos pasados. Pero inmediatamente se alza la petición rogando a Yahvé que intervenga de nuevo como lo hacía en otros tiempos. Esta petición obtiene la consoladora promesa expresada en los v. 5.6. Y, así, la petición del v. 4 se halla enmarcada por las acciones divinas de salvación que ya han tenido lugar y por el gozo de la cosecha que se va a producir. En el Sal 126 se refleja en toda su peculiaridad la historia de Yahvé con su pueblo. El Dios de Israel actúa en la historia concediendo graciosamente la salvación mediante actuaciones progresivas. El giro decisivo hacia el nuevo estado de todas las cosas (שוב שבות) se produce en la historia bajo las incesantes miradas atrás del pueblo escogido, sus constantes plegarias y sus pasos hacia adelante llenos de esperanza.

Salmo 127

«SI YAHVE NO EDIFICA LA CASA»

Bibliografía H Schmidt, *Grusse und Gluckwunsche im Psalter* ThStKr 103 (1931) 141-150, F Bussby, *A Note on* šenā' *in Psalm 127,2* JThSt 35 (1934) 306ss, L Kohler, *Der hebraische Mensch* (1953), H Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit Studien zu den Spruchen Salomos und zu dem Buche Hiob* (1958), M C Huyck, *Psalm-City A Study of Psalm 127* Worship 40 (1966) 510-519, V Hamp, *'Der Herr gibt es den Seinen im Schlaf', Psalm 127,2d*, en *Festschrift fur J Ziegler* (1972) 71-79, J A Emerton, *The Meaning of* šēnā' *in Psalm CXXVII, 2* VT 24 (1974) 15-31, D P Miller, *Psalm 127 – the House that Yahweh builds* JStOT 22 (1982) 119-132

1 Cántico de peregrinación. De Salomón.
Si Yahvé no edifica la casa,
¡en vano se esfuerzan los que la edifican[a]!
Si Yahvé no guarda la ciudad,
¡en vano vigila el centinela!
2 Es en vano también que os levantéis temprano[b]
y os sentéis tarde;
que comáis el pan del esfuerzo.
¡Con tanta abundancia[c] da él a su amado mientras duerme!

3 Mira, ¡una herencia de Yahvé son los hijos,
una recompensa[d] es el fruto del vientre!
4 Como flechas en la mano del héroe,
así son los hijos de la juventud!
5 ¡Feliz el varón
que llena
con ellos su aljaba!
¡'No se avergonzará'[e] cuando 'hable'[f]
con enemigos junto a la puerta!

a G^{mss} han debido leer solo בנים, pero conviene atenerse al TM

2 **b** Según G y san Jerónimo podría presuponerse הַשְׁכֵּם, pero hay que preferir la lectura del TM.

c כֵּן tiene aquí el significado de «tanto», «en cantidad tan grande» (cf. Ex 10,14; Jue 21,14); כִּי (según G) o אָכֵן es probablemente una simplificación inadmisible de la transición existente en el TM.

3 **d** El G entiende שכר como estado constructo y traduce de la siguiente manera: ὁ μισθὸς τοῦ καρποῦ τῆς γαστρός; pero hay que seguir al TM. Tampoco es adecuado añadir un sufijo (שְׂכָרוֹ).

5 **e** TM: «se avergonzarán». No cabe duda de que יבש es más acorde con el sentido.

f TM: «hablen». También aquí el singular יְדַבֵּר es más acorde con el sentido.

Forma

La métrica es irregular. Hay que leer 3 + 3 en los v. 1.4. En el v. 2 la medida es primeramente 2 + 2 + 2, y luego 3 + 3; en el v. 5: 2 + 2 + 2, y luego 2 + 2. El metro del v. 3 es 4 + 3.

El salmo consta de dos sentencias (1-2.3-5), que por su estilo deben asignarse al género literario de la poesía sapiencial (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10, 2; H. Gese, *Lehre und Wirklichkeit in der alten Weisheit*, 1). Sobre las características especiales de la forma, cf. *infra*, «Comentario». Conviene determinar inmediatamente el tema de las dos sentencias sapienciales. La primera sentencia habla de la «edificación de la casa», de la protección de la ciudad y del trabajo cotidiano, que es penoso y trae consigo muchas preocupaciones; la segunda sentencia habla de la bendición que supone el tener hijos varones. ¿Qué relación hay entre estas dos sentencias? ¿se unieron casualmente en un solo salmo, o hay en ellas alguna conexión intrínseca?

El Sal 127 debe asignarse a la categoría de los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5.

Marco

H. Gunkel —como muchos otros exegetas— separa las dos sentencias sapienciales y las interpreta de manera separada. Esta forma de proceder no se atiene a la realidad de las cosas, porque hay una conexión bastante profunda que une a las dos secciones. Y, así, H. Schmidt interpreta el salmo como cántico de salutación por el nacimiento de un hijo varón (cf. Rut 4,14s; Is 9,5ss).

Con ello, a la hora de enjuiciar la «situación», se da más realce a la segunda sentencia. Pero es preferible tomar como punto de partida la primera sentencia. Se refiere a la fundación de una familia, e incluye las penalidades y las alegrías que aguardan al padre de familia. Por tanto, habría que entender בנה בית (v. 1) en sentido amplio (cf. Sal 113,9; Gén 16,2: 30,3; Ex 1,21). Las dos sentencias se aplican a la persona que comienza a fundar una familia.

Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. 1-2

El hecho de 1-2 que el Sal 127 se atribuya a Salomón tiene seguramente su razón de ser en que la edificación de la casa (v. 1) se entendió como referencia a la construcción del templo. Esta sacralización de un cántico anclado originalmente en la vida cotidiana es característica de la comprensión marcadamente cultual que se daba a los salmos en el judaísmo. Como paralelo para la designación לשלמה podríamos aducir Sal 72,1. De la expresión בן־מלך en Sal 72,1b se ha deducido que el citado salmo se refería al hijo de David.

En los v. 1.2, es muy impresionante en primer lugar la forma externa. Por dos veces consecutivas se afirman con carácter absoluto unas condiciones enunciadas en frases introducidas por אם («si»). Y por tres veces consecutivas la palabra שוא («vano») acentúa lo absurdo que es todo empeño afanoso, cuando se actúa al margen de Yahvé. Por tanto, בנה בית («edificar una casa») significa en sentido muy amplio la creación de una familia, expresada bajo la imagen de la construcción de una casa. Toda actividad es «vana, inútil y absurda» (שוא) si Yahvé mismo no está presente para poner los fundamentos y construir el edificio. La ilustración más impresionante de esta afirmación es la historia de Isaac cuando quiso tomar mujer (Gén 24), una historia en la que a Yahvé se le da plenamente la iniciativa.

Pues bien, una vez que «se ha edificado la casa», es decir, que se ha fundado la familia, entonces surge la pregunta acerca de la protección de esa familia. Aquí viene a propósito la sentencia: «Si Yahvé no guarda la ciudad, en vano vigila el centinela». Yahvé no es sólo el que pone los fundamentos y edifica, sino que es también el שומר («guardián», cf. Sal 121,3s). Que el centinela otee el horizonte y vigile con mucho empeño no garantiza la protección de la ciudad; es una acción que se realiza «en vano» si Yahvé no está presente con su poder de protección.

El v. 2 contempla ahora el trabajo cotidiano. Con marcado énfasis, este versículo comienza inmediatamente con שוא. Se invierte, por tanto, la estructura de la frase Se afirma que es vano el trabajo diario, lleno de penalidades y preocupaciones, por obtener el sustento y mejorar la calidad de vida De madrugada sale el labrador para trabajar las tierras y no se sienta a comer sino a la caída de la tarde; cf. L Kohler, *Der hebraische Mensch* (1953) 88s El campesino come לחם העצבים («el pan del esfuerzo»), la comida lograda a costa de mucho esfuerzo y bajo el signo de un trabajo penoso (cf Gén 3,17 19, Prov 4,17, 20,17; Dan 10,3) El esfuerzo penoso se realiza «en vano», porque Yahvé da «con tanta abundancia» «todo eso» (כן) a su amado mientras duerme. Evidentemente, en este verso ni se recomienda la pereza ni se fomenta la conciencia de ser el «hijo predilecto» de Dios, sino que se pone de relieve, con palabras claras y sencillas, que Yahvé es el dador de todos los dones (cf. Sal 104,27, 145, 15 16). La actividad atormentada y llena de preocupaciones que considera como tarea exclusiva de la existencia el afán por asegurarse el sustento, es una actividad que está bajo el signo del שוא. Cf Prov 10,22; Mt 6,23-34 Según Sal 60,7 (cf el contexto), los amados de Yahvé son aquellos que le temen, son personas para quienes el poder y la gracia de Yahvé es la realidad que determina y sustenta toda su vida.

Así que en la primera sentencia (v 1-2) se habla de la actividad de Yahvé que «edifica» y fundamenta la casa, de la protección y de los dones que él confiere

La formulación שנא יתן del v 2 es objeto de investigación, cada vez mas, en tiempos recientes Cf. F Bussby, *A Note on* šēnā' *in Psalm 127,2* JThSt 35 (1934) 306s. V Hamp defiende que es poco probable lingüística y objetivamente que el v 2 pueda traducirse «¡con tanta abundancia da él a su amado mientras duerme!» Cf. V Hamp, *Festschrift fur J Ziegler* (1972) 74ss Hamp comienza incluso a dar una nueva interpretación de כן y traduce así «Muy acertadamente da él (o eventualmente como partícula 'Así da el ') sueño a su predilecto» (p 76) Esta traducción puede relacionarse con la fórmula נתן שנא que hallamos en Sal 132,4 y en Prov 6,4, y puede relacionarse también con el texto que aparece en G La propuesta es digna de tenerse en cuenta y conviene reflexionar sobre ella Menos probable nos parece la propuesta de J A Emerton, quien halla atestiguada la palabra *šnh* en siríaco, árabe y quizás también en ugarítico, con el significado de «to be, or become, high, or exalted in rank» (ser, o llegar a ser, alto o de elevada categoría) y que traduce así. «Surely he gives high estate, or honour, to him whom he loves» («ciertamente, él concede alta condición social, u honores, a aquel a quien ama», cf J A Emerton, *The Meaning of* šēnā' *in Psalm CXXVII,2* VT 24 [1974] 15ss)

La segunda sentencia habla de los descendientes. Y, como es debido, lo hace refiriéndose ante todo, y de manera exclusiva, a los hijos varones, que eran los únicos que aseguraban la continuidad de una «casa» o familia. La sentencia empieza con הנה («mira»), que es una palabra que reclama nuestra atención (cf. Sal 133,1). A los hijos varones se los llama «herencia de Yahvé» (נחלת יהוה). En el antiguo Israel, נחלה era la «tierra hereditaria» que Israel había recibido de Yahvé como don salvífico, y que se hallaba confiada como patrimonio permanente a cada tribu, a cada clan y a cada familia. Ahora, cuando a los «hijos varones» se los llama נחלת יהוה, ello implica dos ideas: 1. los hijos varones son un don generoso de Yahvé; 2. ellos aseguran la continuidad del linaje. Como «recompensa» (שכר) concede Yahvé hijos varones a aquel a quien él ama (לידידו, v. 2b). Sobre פרי חבטן («fruto del vientre»), cf. Gén 30,2; Dt 7,13; Sal 132,11. 3-5

La comparación plástica que leemos en el v. 4 se explica quizás por una asociación con el nombre de בני אשפתו («los hijos de su aljaba», Lam 3,13) que se aplicaba a las flechas (cf. G. Dalman, *AuS* VI, 332). Tales comparaciones son muy populares en la literatura de los aforismos sapienciales. Por lo demás, deducimos del v. 4 que el salmo se refiere a un matrimonio joven, porque lo opuesto de בני הנעורים («los hijos de la juventud») sería בני זקנים («hijos de la ancianidad», cf. Gén 37,3).

Ahora bien, los hijos (varones) no sólo porporcionan protección al padre sino también prestigio. De ello se habla en el v. 5. El versículo comienza con una salutación, con un macarismo (cf. H. Schmidt, *Grüsse und Glückwünsche im Psalter*, 141-150). El que tiene muchos hijos («el que llena con ellos su aljaba», cf. el comentario que se hace de la imagen a propósito del v. 4) tendrá una poderosa ayuda en los procesos judiciales que se lleven a cabo junto a la puerta de la ciudad. Sobre דבר (hablar) como término para expresar las acciones judiciales, cf. 1 Re 3,22. De la puerta de la ciudad como lugar donde se celebran los juicios se nos habla en Dt 21,19; 25,7; Am 5,12; Rut 4,1 (cf. también L. Köhler, *Der hebräische Mensch*, 143ss).

Es muy interesante el hecho de que el tener hijos se considere —hasta qué punto— como un incremento del poder y la influencia de una persona.

En el oriente antiguo encontramos un notable paralelo con el Sal 127. En un cántico sumerio en honor de los dioses, el cántico de Nisaba, leemos los siguientes versos:

«Nisaba, si tú no lo determinas,
nadie construye una (casa), nadie construye una ciudad.
Nadie construye un palacio, nadie elige un rey,
nadie realiza los cultos de purificación de los dioses».

«Tu eres la señora que ınfunde alegrıa en el corazon,
tu deposıtas buena semılla en el seno materno,
haces que vaya crecıendo el fruto en el seno materno,
concedes a la madre el amor al hıjo»

Cf A Falkensteın-W von Soden, *Sumerısche un akkadısche Hymnen und Gebete*, 66s

Finalidad

Es sorprendente que el Sal 127 hable con ınsuperable ınmedıatez del gobıerno y de la accıón de Yahve en la vıda del hombre El tema de las reflexıones sapıencıales no es el mısterıoso poder dıvıno para bendecır Yahve actúa constantemente, de manera personal, en la vıda del hombre Más aun, él es el únıco Señor que crea la vıda y la conserva Todos los esfuerzos y preocupacıones del hombre que se realızan al margen de el, son vanos El hombre vıve exclusıvamente gracıas a la ıntervencıón de Yahvé, a su proteccıon y generosıdad El hombre vıve de la presencıa de Dıos Tambıén su futuro (v 3-5) depende únıca y exclusıvamente de la generosıdad de Yahvé

Esta dependencıa en que toda la exıstencıa humana se halla respecto del gobıerno y de la accıon personal y actual de Dıos encuentra ıncesantemente una grandıosa expresıon en el mensaje de cumplımıento y plenıtud que leemos en el nuevo testamento (cf Mt 6,23-34) En el dıce Jesus aquellas palabras (segun la tradıcıón del evangelıo de Juan) χωρις ἐμοῦ οὐ δυνασθε ποιεῖν οὐδεν (Jn 15,5)

«Es hermoso, magnıfıco y, nı mas nı menos, trıunfal lo que se dıce en Sal 127,3s Y los labıos del crıstıano pueden repetırlo alguna vez sı gustan de hacerlo Pero entre la muerte de Jesucrısto y su segunda venıda no es ımprescındıble ya tal macarısmo Y el lamento de no tener hıjos, un lamento que tanto se escucha en todo el antıguo testamento, no tıene ya razon de ser nı encuentra espacıo alguno en la comunıdad del nuevo pacto Y eso, aun prescındıendo de que ese lamento parece que enmudece ya ıncluso en el antıguo testamento, alla donde se habla profetıcamente acerca de la llegada de los ultımos tıempos Precısamente aquı la mujer 'esterıl' aparece ıncesantemente no solo como la encarnacıon de la necesıdad, la desgracıa y el abandono, sıno tambıen de la esperanza de Israel y de todos los justos que vıven en Israel, de su glorıoso futuro en el cual Dıos se ha de revelar como su Salvador 'La esterıl da a luz sıete veces, la de muchos hıjos se marchıta' (1 Sam 2,5)» (K Barth, *Kırchlıche Dogmatık* III/4, 299)

«¡FELIZ TODO AQUEL QUE TEME A YAHVE!»

Bibliografía H Schmidt, *Grusse und Gluckwunsche im Psalter* ThStKr 103 (1931) 141-150, F Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel* EvTh 7 (1947) 23-37, G Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament* (1970), C A Keller-G Wehmeier, DTMAT I, 509-540 (allí puede verse mas bibliografía)

1 Cántico de peregrinación.
¡Feliz todo aquel que teme a Yahvé,
que anda por su camino!
2 ¡Lo que tus manos te proporcionan, ciertamente[a] podrás comerlo!
¡Feliz de ti! ¡te va bien!
3 ¡Tu mujer es como fecunda vid
en el interior de tu casa;
tus hijos son como renuevos de olivo
alrededor de tu mesa!
4 ¡Ciertamente, ‹›[b] así es bendecido el hombre
que teme a Yahvé!
5 ¡Bendígate Yahvé desde Sión![c]
¡Y contempla la prosperidad de Jerusalén
durante toda tu vida!
6 ¡Y veas los hijos de tus hijos!
¡Paz sobre Israel!

a El כי afirmativo falta en G 2

b La yuxtaposición de הנה y כי produce un comienzo afirmativo 4
del versículo que difícilmente sera posible Probablemente, כי es una dittografía incorrecta de כן Habra que suprimir כי

c Falta probablemente un hemistiquio complementario 5

Forma

El metro del salmo esta caracterizado por la cadencia quinaria (3 + 2) Tan sólo el v 5aα presenta una cadencia ternaria

incompleta Hay que suponer que aquí se ha perdido un fragmento, porque el contexto que viene inmediatamente después nos hace sentir un vacio

El Sal 128 pertenece al género literario de los salmos sapienciales (cf H Gunkel-J Begrich, *EinlPs* § 10) Es sorprendente la transición del v 1 al v 2 Mientras que el v 1 comienza con un macarismo, el v 2 pasa inmediatamente a la forma de interpelación Esta interpelación corresponde a la forma didáctico-parenetica de la enseñanza sapiencial Pero, además de eso, tiene carácter de aliento e incluso de promesa Se echa de ver una aproximación a la manera profética de hablar El v 4 pasa de nuevo al estilo de afirmación fundamental de carácter sentencioso, y se parece —tanto por la forma como por el contenido— al v 1 Pero en los v 5 6 vuelve a elegirse la forma de interpelación personal

Con arreglo a las categorías de salmos expuestas en la Introduccion § 6, habrá que contar el Sal 128 entre los poemas didácticos Cf Introducción § 6, 5.

Marco

El poema didáctico, impregnado de elementos sapienciales, saluda al צדיק (cf Sal 1) A todos los que temen a Yahvé les promete salud y bendición Nos preguntamos si este salmo de bendición era pronunciado por un sacerdote en Jerusalen como saludo dirigido a los que venían a participar en el culto (cf principalmente el v 5aα) Pero es concebible también que haya que suponer un hablante distinto Todo hace pensar que el Sal 128 se compuso en los tiempos que siguieron al destierro

Comentario

1-4 Sobre שיר המעלות, cf Introducción § 4, n ° 3

Acerca de אשרי («feliz»), cf el comentario a Sal 1,1 y H Schmidt, *Grusse und Gluckwunsche im Psalter* (1931) El salmo comienza con una palabra de saludo, con una felicitación dirigida a todos los que «temen a Yahvé» Sobre אשרי כל («feliz todo»), cf Sal 2, 12, Is 30,18 Se interpela a todos aquellos que con toda seriedad estan dedicados a Yahvé y a su תורה El «temor de Dios», en los tiempos que siguieron al destierro, no es un pálido concepto para expresar una conducta religiosa convencional, sino

que es expresión de una actitud existencial. Quien teme a Yahvé reconoce a Dios como realidad viva a la que hay que temer. Esa persona somete toda su vida a la obediencia y al servicio de la תורה de Yahvé. «Andar por su camino», es decir, seguir las enseñanzas de Yahvé (cf. Sal 91,1s; 112,5; 119,1ss). De esta manera se indican brevemente las notas características del צדיק.

Pero luego comienzan inmediatamente, en el v. 2, las palabras henchidas de promesas. El trabajo de las manos no será en vano. Sobre la expresión יגיע כפיך («lo que tus manos te proporcionan»), cf. Ag 1,11. En tiempos difíciles, especialmente en los años de dominio extranjero, el agricultor no llega a disfrutar de su fatigosa actividad. La maldición que entonces pesa sobre la tierra se describe impresionantemente en Lam 5,1ss. Pero ahora se enuncia una promesa que procede últimamente de una fuente profética y de un anuncio de salvación que se aplica a la totalidad de Israel (cf. Is 65,21ss). Ahora bien, la interpelación va dirigida al individuo. A él le pertenecen la salvación y la felicidad.

Lo que se promete al צדיק no es bienestar y riquezas, sino una vida de satisfacción y prosperidad. Y, así, en el v. 5 se habla de bienestar de la familia. A la mujer se la compara con una vid que tiene muchos pámpanos. La abundancia de hijos se considera como especial bendición de Yahvé (cf. Sal 127,3ss). Los renuevos verdes simbolizan en la comparación el vigor vital de los hijos que van creciendo. El salmista pinta aquí un cuadro idílico. Quiere describir la rica bendición de que disfruta esta familia y su gozo íntimo. En el v. 4 las palabras comienzan expresando una acentuada seguridad, y remiten a lo que se dice en el v. 1. La sentencia se refiere a los maravillosos efectos de la bendición de Yahvé. Sobre ברך («bendecir»), cf. F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37.

Esta bendición procede de Yahvé. Y Yahvé está presente en 5-6
Sión (cf. Sal 36,9ss; 134,3). En los v. 5s, la felicidad de la vida del individuo se considera profundamente anclada en el acontecimiento de la presencia de Dios en la comunidad. El v. 5 contiene un macarismo. Nos imaginamos que un sacerdote debió ser el que pronunciara el salmo. La quintaesencia de toda la felicidad es la «prosperidad de Jerusalén», ¡una prosperidad que ojalá pueda contemplar durante toda su vida el bendecido! Aquí no se trata de un «sentimiento de solidaridad nacional» que se sitúe por encima de la felicidad propia (como interpreta H. Schmidt), sino de la razón vital y la fuente de vida de cada individuo. Cuando en el Sal 128 se promete a cada צדיק bendición y salvación,

entonces la «prosperidad de Jerusalén» es la condición previa y la realidad que envuelve el bienestar de cada individuo.

Pero ahora hay que acentuar sobre todo, en los v. 5.6, la duración de la bendición. La vida entera ha de estar henchida del gozo por la prosperidad que dimana de Sión. Y la persona bendecida contemplará en los hijos de sus hijos, más allá de su propia y limitada existencia, una incesante felicidad. El v. 6b no es una «fórmula patriótica para terminar el cántico» (como piensa F. Nötscher), sino que es un deseo de bendición para el pueblo escogido por Dios, un deseo en el que va incluida la dicha de cada individuo (cf. también Sal 125,5).

Finalidad

El Sal 128 se entiende casi siempre como expresión de la doctrina judía sobre la retribución. Al «justo» —a tenor de un dogma— se le concede la bendición de Yahvé. Y tan sólo el carácter lírico e idílico de los enunciados y la modestia de las bendiciones que se ofrecen en perspectiva mueven al exegeta a tener una palabra de alabanza para la sentencia sapiencial. Una exégesis como ésa, que oscila entre el esquematismo dogmático y la crítica lírico-estética, deja de ver dos cosas. 1. El salmo es más una promesa que una doctrina. A base de las grandes promesas proféticas, se concede también bendición y prosperidad al individuo en la limitada duración de su vida. El ámbito de su vida particular es contemplado a la luz radiante de las bendiciones concedidas a Israel. 2. El verdadero centro del salmo se halla en el v. 5aα, donde se dice: «¡Bendígate Yahvé desde Sión!» (יברכך יהוה מציון). La bendición no es una acción automática de «recibir retribución», sino que es un don gratuito y generoso del Dios de Israel, que se halla presente en su pueblo escogido. No permite que se vayan con las manos vacías todos los que le temen y viven en la obediencia.

«MUCHAS VECES ME HAN OPRIMIDO DESDE MI JUVENTUD»

Bibliografía: T. Stramare, *Mi hanno perseguitato fin dalla giovinezza (Salmo 129)*: ParVi (1981) 382-385.

1 **Cántico de peregrinación.**
Muchas veces me han oprimido desde mi juventud
—que lo diga Israel—,
2 **muchas veces me han oprimido desde mi juventud,**
¡pero no han prevalecido contra mí!
3 **Sobre mis espaldas araron los aradores**
y trazaron largos surcos[a]**.**
4 **¡Oh justo Yahvé! ¡El rompió**
las coyundas de los impíos!
5 **¡Sean avergonzados y retrocedan**
todos los que aborrecen a Sión!
6 **Se parecen a la hierba sobre los tejados,**
'que el viento del este marchita'[b]**,**
7 **de la que el segador no llena su mano**
ni el que ata las gavillas su seno,
8 **ni exclaman los que pasan:**
«¡La bendición de Yahvé sobre[c] **vosotros!».**
¡Os bendecimos en el nombre de Yahvé!

a *Ketib*: לְמַעֲנוֹתָם; *Qeré*: לְמַעֲנִיתָם. 3

b TM: «que se marchita antes de que la recojan». El texto es problemático, porque el metro está demasiado expandido en una versificación que, por lo demás, es regular; además, parece innegable que se ha entendido equivocadamente שקדמת. Es muy aceptable la propuesta de H. Gunkel: שקָדים תשדף. De esta manera queda restablecido el metro 3 + 2. Parece que יבש es una adición explicativa. 6

c Quizás sea preferible leer עֲליכם (cf. el comentario a Sal 3,9). 8

Forma

El metro del Sal 129 se ajusta al esquema 3 + 2. Tan sólo en el v. 8 se observan divergencias. La bendición citada ברכת־יהוה אליכם caracteriza al verso como doble cadencia de ritmo ternario. El v. 8b es una cadencia ternaria que está sola y que sirve de final al salmo.

No está claro el género literario del salmo. H. Gunkel considera los v. 1-4 como elementos de un cántico colectivo de acción de gracias, y cree que los v. 5-8 son uno de esos deseos característicos de la lamentación de la comunidad. R. Kittel piensa incluso que los v. 5ss son un «salmo imprecatorio». Según esto, en el Sal 129 se habrían unido dos fragmentos de distintos géneros. Pero ¿será correcta esta interpretación? Los v. 5-8 podríamos entenderlos también como confesión llena de confianza, o como declaración de que se está cierto de algo. Sería concebible que el salmista, en este pasaje, hubiera hecho suya una promesa profética (cf. el comentario a Sal 125,3). Es más obvia esta manera de comprender el texto (cf. Sal 125). Entonces podríamos considerar el Sal 129 como cántico de oración de la comunidad, pero en el que predominan las expresiones de confianza (cf. los comentarios a los Sal 46 y 125). Sobre el cántico de oración de la comunidad, cf. Introducción § 6, 2, Iαβ.

Marco

Vemos en seguida, por los v. 1.2, que el Sal 129 contempla retrospectivamente la historia de Israel. En una época posterior (seguramente después del destierro), el pueblo escogido echa una mirada al camino seguido. Fue un camino de sufrimientos y hostilidades. Los enunciados son muy generales y de carácter global. A los enemigos de Israel se los llama «opresores» (v. 1), «impíos» (v. 4) y «aborrecedores de Sión» (v. 5). Será difícil asociar con estos términos ideas concretas. Y así, no está completamente claro si los «aborrecedores de Sión» son o no miembros del pacto con Yahvé (en contra de A. Weiser). Podría tratarse también de pueblos extranjeros. El v. 1 indica que el salmo se entonaba en el culto divino de la comunidad.

Comentario

1-4 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Israel habla en primera persona de singular acerca de su camino a través de la historia. Este «yo» de la comunidad requiere

especial consideración. H. Gunkel explica: «Esta manera de hablar se explica por el hecho de que la poesía de la comunidad se inspiraba en la poesía de los cantores individuales: en esta última la vida religiosa vibraba más intensamente; por eso, estaba más desarrollada, era más rica en formas. Por este motivo, el poeta hace que su pueblo hable alguna vez en el tono de la poesía individual». Naturalmente, estos «préstamos», este inspirarse en la poesía individual es cosa muy posible. Pero nos preguntamos si el estilo en primera persona del singular no desempeñó siempre un papel importante en los cánticos de la comunidad junto a la forma expresada en primera persona de plural. En las proclamaciones más antiguas de la ley divina se habló de «tú» al pueblo de Israel (cf. especialmente el estrato del Deuteronomio que se expresa en singular). También los profetas se dirigen al pueblo hablándole en segunda persona del singular. Y, además, existen también otros cánticos de la comunidad en los que el pueblo de Dios alza su voz en primera persona del singular (Is 12,1ss; 61,10; Jer 10,19ss; Miq 7,7ss). Obviamente, esta observación no debe debilitar la idea indiscutible de que la mayoría de los salmos del antiguo testamento son cánticos individuales. El «yo» que habla en los salmos es casi siempre el «yo» del cantor individual (cf. A. Balla, *Das Ich der Psalmen* [1912]). En los v. 1.2 Israel contempla su historia como si fuera la vida de una persona: «Desde mi juventud...», aquí comienza la reflexión. Cf. Os 2,17; 11,1; Jer 2,2 y *passim*. La historia de Israel es, toda ella, una historia de sufrimientos. El pueblo de Dios se vio constantemente oprimido y acosado. Todo comenzó en Egipto (cf. Ex 1,11s). Israel tuvo que soportar «mucha» (רבת; cf. Sal 120,6) opresión.

La repetición del hemistiquio está condicionada por la exhortación יאמר־נא ישראל («que lo diga Israel»; cf. también Sal 124, 1s). Parece que se trata aquí de una interjección muy corriente al comienzo de un cántico y que produce mucho efecto. Aunque Israel se vio acosado constantemente, los enemigos no lograron prevalecer (v. 2b, cf. Lam 3,22ss). Se hace constar un hecho que es atribuible únicamente a la intervención de Yahvé (v. 4), y que constituye el fundamento de una certeza constante (v. 5-8). Ahora bien, el v. 3 describe en primer lugar el sufrimiento del pueblo de Dios, haciéndolo por medio de dos imágenes que confluyen la una en la otra. El animal de tiro, vejado y maltratado, no sólo tira del arado, sino que además se «ara» en su cuerpo. Su lomo es desgarrado como cuando se abren profundos surcos en la tierra de labranza. Hay que señalar aquí dos paralelos: en Is 1,6 el «cuerpo del pueblo» está cubierto de heridas; en Is 51,23, la

espalda es como el suelo de una calle por donde transita la gente que va y viene.

Con énfasis comienza el v. 4: יהוה צדיק («¡oh justo Yahvé!»). Estas dos palabras no deben traducirse por «Yahvé es justo» (una frase así sería en hebreo צדיק יהוה, cf. Sal 11,7). Sobre יהוה צדיק como interpelación enfática, cf. Sal 7,10 y BrSynt § 19c. Con el adjetivo צדיק se alaba a Yahvé por su fidelidad al pacto y a la salvación. El no permitió que los enemigos prevalecieran contra Israel (v. 2b). Rompió las coyundas de los רשעים. Aquí se halla quizás la imagen de las cuerdas del yugo que uncen a un animal de tiro. Si se rompen las cuerdas, entonces el animal queda libre (cf. también Sal 124,6s). En la mayoría de los casos, en este contexto de imágenes, el antiguo testamento habla de romper el yugo (cf. Lev 26,13; Is 9,3; Ez 34,27); se piensa siempre en el mismo acto de liberación.

5-8 Sobre los problemas de los v. 5-8, cf. *supra*, «Forma». Nada habla en contra de que los v. 5ss deban entenderse como expresión de certeza y como confesión de fe —llena de confianza— en la intervención victoriosa de Yahvé. Para esta interpretación podríamos referirnos al paralelo que tenemos en Sal 125,3. Así que la comunidad, con plena certeza, confesaría y declararía: Todos los enemigos son rechazados. El v. 5 alude seguramente a una antigua tradición, según la cual las naciones asaltan Sión, pero son rechazadas y vencidas por Yahvé. Acerca de esta tradición, cf. el *excursus* sobre el Sal 46. Como «cántico de la comunidad en el que ésta expresa su confianza», el Sal 129 sería paralelo al Sal 46. La referencia a los שנאי ציון («los que aborrecen a Sión») da a todo el salmo un sentido especial. La hostilidad y la opresión sufridas por Israel «desde su juventud» (v. 1ss), van dirigidas últimamente contra Sión, es decir, contra el lugar de la presencia de Yahvé (cf. el comentario al Sal 46). La suerte corrida por los enemigos se presenta intuitivamente en los v. 6ss mediante una imagen muy impresionante. Los «aborrecedores de Sión» se parecen a la hierba que brota en primavera en los tejados hechos de barro prensado (cf. G. Dalman, *AuS* VII, 119). Pero esa hierba tiene pocas raíces. Cuando sopla del este el viento cálido que viene del desierto, entonces esa escasa hierba de los tejados se marchita en un abrir y cerrar de ojos (cf. Is 37,27; 40,6ss; Sal 103,15s). Esa hierba es completamente inútil. El segador no puede utilizarla; no es posible cortarla (cf. G. Dalman, *AuS* III, 41ss). No hay cosecha posible. No se escuchará el saludo dirigido a los cosechadores. Era costumbre en Israel que los que pasaban saludasen a los segadores con la siguiente bendición: ברכת־יהוה אליכם

(«¡la bendición de Yahvé a vosotros!»; cf. Rut 2,4). Por tanto, los v. 6-8 quieren decirnos: los enemigos pasan y desaparecen; lejos de ellos está el gozo y la bendición.

Es impresionante la bendición que se pronuncia sobre Israel en el v. 8b, y que tanto contrasta con la faceta oscura que se acaba de contemplar. Pensaremos en un saludo de bendición dirigido por algún sacerdote, quien bendice en el «nombre de Yahvé» o «invoca» sobre Israel el «nombre de Yahvé» (cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 239). Sobre שם, cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934) 47.

Finalidad

Aunque Israel, desde el principio, tuvo que padecer sufrimientos y opresión, sin embargo manifiesta plena confianza y seguridad en su Dios. El no permitió que los enemigos prevalecieran sobre el pueblo escogido. Devolvió incesantemente a su pueblo la libertad y la vida. En presencia de Dios desaparecen todos los enemigos. Se recalca expresamente que las hostilidades dirigidas contra Israel eran en último término actos de hostilidad contra Yahvé (v. 5b). La historia de los sufrimientos de Israel no está escrita por constelaciones marcadas por el destino; no está bajo el signo de la tragedia. El odio contra el lugar donde Dios se revela y está presente: eso es lo que Israel tuvo que soportar y sufrir.

Salmo 130

DESDE PROFUNDA ANGUSTIA

Bibliografía: C. H. Cornill, *Psalm 130*, en *Budde-Festschrift* (1920) 38-42; P. Volz, *Psalm 130*, en *Marti-Festschrift* (1925) 287-296; R. Arconada, *Psalmus 129/130 (De profundis) retentus, emendatus, glossatus*: VD (1932) 213-219; J. J. Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testament* (1940); Š. Porúbčan, *Psalm 130,5-6*: VT 9 (1959) 322-323; E. C. Dell'Oca, RivBibl 26 (1964) 10-15; W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Psalm 130. Formgeschichtliche Erwägungen*: ThZ 22 (1966) 241-253; G. Rinaldi, 'im *'con' una divinità*: Bibbia e Oriente 10 (1968) 68; N. Airoldi, *Note critiche ai Salmi*: Augustinianum 10 (1970) 174-180; T. Stramare, *Dal profondo a te grido, O Signore (Salmo 130)*: ParVi (1981) 71-75.

1 Cántico de peregrinación.
¡Desde lo profundo clamo a ti, oh Yahvé!
2 ¡Señor[a], escucha mi voz!
¡Inclínense tus oídos
a mis ardientes súplicas!
3 Si imputas pecados, oh Yah,
oh Señor, ¿quién podría mantenerse en pie?
4 ¡Ciertamente, en ti hay perdón,
para que te teman[b]!
5 ¡Yo espero, oh Yahvé[c],
mi alma espera;
“”[d] en su palabra espero yo[e]!
6 ¡Mi alma está vuelta hacia el Señor
más que el centinela hacia la mañana[f],
más que el centinela hacia la mañana[g]!
7 ¡Espere Israel en Yahvé[h],
porque sólo en Yahvé hay bondad,
y con él mucha redención!
8 Sí, el redimirá a Israel
de todos sus pecados.

2 **a** El intento de reconstruir todo el salmo con arreglo al metro 3 + 2 exigiría la supresión de אדני. Pero será difícil lograrlo sin introducir profundos cambios en el texto. Sobre el intento de reconstrucción de versos métricamente iguales, cf. H. Gunkel.

4 **b** σ' y ϑ' presuponen evidentemente תוֹרָא (= תּוֹרָה). G: תּוֹרָתְךָ. Pero, sin lugar a dudas, el TM ofrece la lectura correcta.

5 **c** Podríamos leer ליהוה, pero será más acertado entender יהוה como una invocación.

d Con G y S habrá que suprimir la cópula ו.

e G: החילָה (debe relacionarse con el v. 6). Pero será preferible seguir al TM.

6 **f** G: ἀπὸ φυλακῆς πρωίας μέχρι νυκτός. Esta lectura de G supondría el texto hebreo: מֵאַשְׁמֹרֶת הַבֹּקֶר. Pero es preferible seguir al TM.

g La repetición es una manera de acentuar con énfasis el ardiente anhelo; no habrá que suprimirla como si fuera una dittografía, con el fin de satisfacer un principio métrico (en contra de H. Gunkel).

7 **h** El v. 7aα falta en el G. Pero no convendría eliminarlo, teniendo en cuenta el contexto que sigue a continuación.

Forma

Si en el Sal 130 se prescinde de una reconstrucción del metro, basada en la crítica textual, entonces la métrica del salmo aparecerá irregular según la siguiente secuencia: 3 + 3, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 3 + 3, 3 + 2.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos individuales de oración. Cf. Introducción § 6, 2, Iα. Es difícil determinar la forma en lo que respecta a los v. 7s. Si no queremos ajustarnos sencillamente a G y eliminar el v. 7aα, entonces el versículo habrá que entenderlo como interpelación o incluso como exhortación dirigida a Israel, que está vinculada con el cántico individual de oración. En ese caso habría que entender los v. 7s como exhortación y promesa de salvación dirigidas por el orante a la comunidad interpelada por él.

Es necesario que precisemos más el tema del cántico individual de oración. Predomina la confesión de los pecados. Por eso, podremos clasificar el Sal 130 —juntamente con el Sal 51— entre los «cánticos penitenciales». Cf. Introducción § 6, 2, IIγ; W. H. Schmidt, *Gott und Mensch in Psalm 130*: ThZ 22 (1966) 241ss.

Ahora bien, ¿cómo habrá que definir la situación del salmo (incluso en lo que respecta a los v. 7s)?

Marco

Por el Sal 130 vemos claramente, en primer lugar, que una persona clama en su oración individual a Yahvé, acudiendo a él en medio de una profunda angustia. No se nos dice nada concreto sobre la suerte que aflige a ese orante. Lo único que se acentúa es que él se siente lejos de Dios y que, con gran conciencia de culpabilidad, suplica ardientemente a Yahvé. Podríamos deducir del v. 6 que el orante entonó el salmo durante la noche. Esta aguardando la intervención de Yahvé, la cual —como podemos colegir por otros salmos— se produce casi siempre a primeras horas de la mañana (cf. Sal 46,6; 90,14; 143,8; J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Los v. 7.8 podrían entenderse ahora como una promesa de salvación proclamada a la comunidad de «Israel» durante el culto. Entonces habría que suponer que el orante individual obtuvo consuelo y confianza gracias a esa proclamación dirigida al pueblo de Dios. El Sal 130 es un ejemplo magistral de cómo una persona piadosa se integra con su oración particular en la realidad de la comunidad que le circunda. Pero sería concebible también que los v. 7s fueran palabras del salmista dirigidas a la comunidad congregada. En este caso habría que presuponer que se ha producido el acontecimiento de la salvación, y habría que considerar todo el salmo como un cántico de acción de gracias. En favor de esto hablan los tiempos verbales de los v. 1.5, que parecen contemplar retrospectivamente un acontecimiento pasado. No es fácil decidirse en esta materia, sobre todo si tenemos en cuenta que el perfecto, en los cánticos de oración, puede designar también la contemporaneidad entre el enunciado y la realización de la acción (BrSynt § 41d). Quizás debamos preferir la idea de que los v. 7s son palabras de exhortación y promesa de salvación dirigidas a la comunidad, que el individuo, en su situación angustiosa, las ha entendido como dirigidas a él.

Por razones de lenguaje y de forma entendemos que el Sal 130 debe fecharse en época relativamente tardía (después del destierro).

Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 13. 1-4

En el v. 1 el orante describe con una sola palabra la situación en que se encuentra. Está clamando ממעמקים («desde lo profundo»). El término expresa las «profundidades del agua» (cf. Is 51,10; Ez 27,34; Sal 69,3.15), que son imagen de lo apartado

que uno está del ámbito de la vida, y representan por tanto al שאול (sheol; cf. Jon 2,3ss). Las «profundidades del agua» son la región de la muerte, el lugar en que está alejado de Dios y abandonado por él. Sobre el v. 1, cf. Sal 22,2. Acerca del tiempo verbal cf. *supra*, «Marco». El clamor de angustia debe llegar hasta Yahvé. ¡Quiera él inclinar su oído! Sobre אזניך קשבות («tus oídos atentos»), cf. 2 Crón 6,40; 7,15.

Con gran reserva y humildad el salmista no se atreve a expresar libremente su petición. En el v. 3 indica únicamente la grave situación en que se encuentra, y con una pregunta fundamental quiere mover a Yahvé a que intervenga. עון tiene el sentido de «perversión», «distorsión» (F. Delitzsch); el término expresa «los sentimientos que no están en armonía con la voluntad de Dios» (cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 159). עון שמר, «retener pecados» (cf. también Os 13,12ss), no indica sólo el sentido de retener en la memoria (cf. también Gén 37,11; Is 42,20; Jer 3,5), sino que aquí se piensa también, seguramente, en la institución de un oficio sacerdotal en cuyo ejercicio se declaraba si un pecado quedaba «imputado» o «no imputado». שמר tendría, por tanto, una significación parecida a la de חשב. Sobre la práctica de la «imputación», cf. G. von Rad, *TeolAT* I, 313s, 329ss, 463ss. עמד en el v. 3b podría significar «mantenerse en pie» por contraste con «venirse abajo» (cf. Sal 33,11; 102,27; Job 8,15), o bien podría entenderse en sentido absoluto («subsistir»; cf. Mal 3,2). Lógicamente, la respuesta a la pregunta (retórica) expresada en el v. 3, es: ¡Nadie! Si Yahvé imputa pecados, nadie podrá subsistir ante él.

Con la referencia a la culpabilidad general de todos los hombres, el orante apela a la gracia y la misericordia de Yahvé. Lo hace de manera tímida e indirecta. No podrá hacer valer ningún derecho. Implora otra vez gracia. Tan sólo desde lejos toca él los misterios del gobierno y la soberanía de Dios. En Yahvé hay perdón: esta certeza y esta confianza las expresa claramente el salmista en el v. 4. Sobre סליחה («perdón), cf. Dan 9,9; Neh 9,17; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 136. Como en Yahvé hay perdón, él no imputa los pecados y deja «subsistir» a los hombres. Ahora bien, ¿qué sentido tendrá la totalidad del versículo? «En ti hay perdón, para que te teman». ¿Cómo habrá que entender למען («para»)? Se ha dado la explicación de que, por el perdón divino, aumenta el número de los adoradores de Yahvé. Por el contrario, R. Kittel comenta: «La finalidad del perdón es fomentar el temor de Dios». Sin embargo, el v. 3 habría que entenderlo en relación inmediata con los pensamientos del v. 4. También en el v. 4 se expresa la

fe reverente del orante que comparece ante Dios a gran distancia. *Sí, en Yahvé hay perdón; pero ese perdón no debe considerarse* como un bien religioso evidente que se distribuyera a boleo y que pudiera ser alcanzado por todos. No, sino que el perdón es un don generoso y gratuito del Dios santo. Tan sólo en el temor a la realidad viva del Dios perdonador puede esperarse esa סליחה. El orante del Sal 130 se cuenta entre los que temen a Yahvé. Para él Yahvé, incluso cuando concede su gracia, es el Dios santo. K. Barth escribe a propósito de la gracia y de la santidad del Dios clemente: «El que Dios sea clemente no significa que se entregue en manos de aquel con quien es clemente. No entra en componendas con la resistencia de esa persona, ni hace caso omiso de ella, ni mucho menos la da por buena. Sino que Dios, cuando es clemente, se afirma a sí mismo frente a aquel con quien es clemente, resistiendo a su resistencia, quebrantándola y haciendo que de una u otra manera su propia buena voluntad cause efectos en esa persona. Por tanto, aquel con quien Dios es clemente, experimenta la oposición que Dios le hace... Si él no estuviera presente en nosotros a través de esa oposición, entonces no estaría presente en absoluto. Si no quisiéramos reconocer y, como es debido, sufrir esa oposición que Dios nos hace, entonces con esa misma actitud estaríamos rechazando su gracia. Creer en Dios significa que nos inclinamos ante esa oposición que Dios nos hace, aceptándola, y que —desesperando de nosotros pero no de él— permitimos que su buena voluntad hacia nosotros sea nuestro fundamento para la confianza y la esperanza» (K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 406s).

La actitud correcta de quien teme a Yahvé es la de «tener 5-6
esperanza». קוה («esperar») significa la actitud de extender la mano hacia Yahvé con tensión y anhelo (cf. C. Westermann, *Das Hoffen im Alten Testament*: Theologia Viatorum 4 [1953] 19-70 = ThB 24 [1964] 219-265). ¿En qué espera el salmista? Espera en la palabra. דבר aquí es el oráculo de salvación (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). La proclamación de la salvación, transmitida con autoridad por boca del sacerdote, traería la סליחה a aquel que espera (cf. 2 Sam 12,13; Mt 9,2). Sobre el significado de este oráculo de salvación, cf. también los comentarios a Sal 107,20; 119,37.81s.114.147; 138,4.

La נפש («el elemento vital que hay en el hombre», G. von Rad) está vuelta hacia Yahvé. Sobre נפש, cf. H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* (Salamanca 1975) 25ss; C. Westermann, DTMAT II, 102-133.

En este contexto, y a propósito de אדני («Señor») aplicado a Yahvé (v. 2.3.6), señalaremos tan sólo que precisamente en esta invocación se indica la relación existente entre el Señor y el siervo y la actitud correcta de quien teme a Dios.

Con más ansiedad que el centinela espera la aurora, el salmista aguarda la palabra de Yahvé[1]. En Is 21,11s se describe la actitud del centinela que otea el horizonte. Ahora bien, la mañana es, para el que se lamenta, el instante en el que él aguarda la intervención auxiliadora de Yahvé (cf. *supra*, «Marco»). Con gran fantasía, pero sin ningún fundamento en el texto, H. Schmidt cree que aquí se hace referenica a la mañana en que tiene lugar la entronización de Yahvé (H. Schmidt, *Die Thronfahrt Jahves am Fest der Jahreswende im alten Israel* [1927] 33s).

7-8 Si entendemos los v. 7s como palabras de exhortación y salvación transmitidas a la comunidad congregada por boca de un sacerdote, entonces se deduce la siguiente interpretación: se exhorta a todo Israel a esperar en Yahvé y aguardar pacientemente su intervención salvadora (cf. en otro contexto distinto, Sal 37, 34; 42,6.12). Como en el v. 4, se hace referencia a los dones salvíficos y a los poderes de salvación que hay en Yahvé. חסד («bondad») es el afecto bondadoso y amoroso con que el Señor se siente unido a su siervo. Sobre פדות («redención»), cf. Sal 111,9; J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament*, 13ss. A Israel se le promete redención y perdón.

Desde luego, sería posible también la otra concepción, mencionada ya en el «Marco», según la cual el salmista —en los v. 7s— se dirige a la comunidad y habla a todo Israel acerca de su propia experiencia de salvación, a fin de consolar al pueblo. Entonces habría que entender el Sal 130 como un cántico individual de acción de gracias que omite toda referencia a la respuesta divina y a la concesión de la salvación, a fin de dirigirse inmediatamente a la comunidad (v. 7s).

1. «Ahora hay algunos que quieren dictar la finalidad, la manera, el tiempo y la medida en que ha de obrar Dios, y que al mismo tiempo le sugieren cómo debe ayudarles. Y si esa ayuda no les llega de tal manera, entonces se desesperan o, si pueden, buscan ayuda en otra parte. Esos no tienen esperanza, no esperan en Dios... pero los que esperan en Dios, oran pidiendo su gracia, pero dejando libremente en manos de la buena voluntad de Dios el decidir cuándo, cómo, dónde y por qué medios va él a ayudarles. Acerca de la ayuda no desesperan. Pero tampoco le dan un nombre... Ahora bien, el que dé un nombre a la ayuda, no la recibirá» (M. Lutero, WA 1, 208).

Finalidad

Desde lo profundo de su angustia, el orante del Sal 130 se llega con temor y temblor a su Dios. Es característica de todo el salmo esta forma de rogar y esta manera de esperar la salvación. Después del clamor de angustia (v. 1s) viene la tímida pregunta que, desde la condición pecadora universal del hombre, se atreve a señalar hacia el perdón y la gracia concedidos por Dios (cf. Rom 3,23s). Pero que, inmediatamente, niega que ese perdón divino esté al alcance de quien no teme a Yahvé. Temer a Yahvé significa esperar en su palabra de perdón, con tensa atención al instante en el que Yahvé concede la סליחה. El salmo, con impresionante claridad, revela la conducta del hombre ante la gracia libre y generosa de Dios. El hombre lo único que puede hacer es otear y estar pendiente de lo que Dios hace. El דבר que el orante del Sal 130 aguarda, lo trae Jesucristo en el nuevo testamento (Mt 9,2). Más aún: el mismo Jesús es el דבר, en el que el Dios de Israel colma su gracia libre y generosa.

«¡OH YAHVE!, MI MENTE NO ESTA ENSOBERBECIDA»

Bibliografía P A H de Boer, *Psalm 131,2* VT 16 (1966) 287-292, G Quell, *Struktur und Sinn des Psalms 131*, en *Das ferne und das nahe Wort Festschrift fur L Rost* (1967) 173-185, A Maillot, *Israel, compte sur le Seigneur (Ps 131)* BiViChr 77 (1967) 26-37, W Beyerlin, *Wieder die Hybris des Geistes Studien zum 131 Psalm* SBS 108 (1982)

1 **Cántico de peregrinación. De David.**
¡Oh Yahvé!, mi mente no está ensoberbecida,
no son altivos mis ojos.
No aspiro a grandezas
que sobrepasen[a] **mi capacidad.**
2 **Más bien he calmado y aquietado mi corazón.**
Como niño saciado en el regazo de su madre,
'así está aquietada'[b] **en mí mi alma**[c]**.**
3 **¡Israel, espera en Yahvé**
desde ahora y para siempre!

a Literalmente «que sean demasiado maravillosas para mi» 1

b En vez de כְּגָמֻל, habra que leer probablemente תִּגָּמֵל (S Mowinckel, *PsStud* I, 165, nota 3) 2

c Sobre la critica textual del v 2, cf P A H de Boer, *Psalm 131,2* VT 16 (1966) 287-292 El citado especialista ofrece la siguiente traduccion del versiculo «But on the contrary, I have made myself without resistance or movement, just as one does with his mother, thus have I made myself content»

Forma

El metro del Sal 131 debe determinarse de la siguiente manera 3 + 3, 3 + 2, 4, 3 + 3, 3 + 3 Da una impresión singular la

cadencia cuaternaria que se halla al comienzo del v. 2, así como en general el metro del cántico, que fluctúa bastante.

H. Gunkel considera el Sal 131 como un «hondo suspiro» que, en la perspectiva de la historia de los motivos, procede de los cánticos individuales de lamentación. Es posible —como explica Gunkel— que en los cánticos de lamentación hubiera habido alguna vez un motivo especial para «hacer constar ante Dios lo pequeños que eran los deseos del orante, a fin de moverle con mayor seguridad a que cumpliera esos deseos». Pero este análisis realizado en la perspectiva de la historia de las formas y de la historia de los motivos, no aporta ningún esclarecimiento real de los hechos. Habrá que partir de que en el Sal 131 tenemos el cántico de oración de un individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Iα. Este cántico de oración se caracteriza ante todo por sus expresiones de confianza (cf. también los Sal 16; 23 y 62).

En concreto, podríamos considerar el v. 1 como una declaración de lealtad efectuada por un צדיק. En ella, el צדיק se entiende a sí mismo como עני (cf. Introducción § 10, 3). Como «pobres» que son, los «justos» no tienen pretensiones; no insisten en ayudarse a sí mismos, sino que sitúan su vida bajo la protección y la ayuda de Yahvé. El versículo final (v. 3) podría ser, aunque no necesariamente, una adición litúrgica.

Marco

Será muy díficil relacionar este breve cántico con una situación determinada. El salmo procede probablemente de los círculos de los צדיקים de la comunidad de después del destierro. No es posible ofrecer una datación precisa.

Comentario

1 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 3.

El cantor del salmo abre su corazón ante Yahvé. Presenta una declaración de lealtad en relación con su צדקה («justicia»). En ella se expresa que el צדיק no tiene grandes pretensiones (cf. el comentario al Sal 128). No ambiciona riquezas ni poder ni la superación de los antagonismos. El pertenece a los ענוים («pobres»; cf. Introducción § 10, 3). El «pobre» es persona humilde. No pretende ayudarse a sí mismo ni quiere imponerse en ningún

asunto. Su vida está confiada por completo a la ayuda y la protección de Yahvé. Sobre לא־רמו עיני («no son altivos mis ojos»), cf. Sal 18,28; 101,5; Prov 6,17. Sobre גדלות («grandezas»), cf. Jer 45,5.

El v. 2 es una expresión de confianza de singular ternura e intimidad. La נפש del orante no ruega ni ora ya con el apasionamiento que conocemos por otros salmos, sino que está completamente sosegada (cf. Sal 37,7; 62,2). La imagen del niño que, satisfecha ya el hambre, se cobija y se siente seguro en el regazo de su madre, expresa intuitivamente la plena confianza del que, calladamente, tiene puestos sus ojos en Yahvé. גמל (literalmente: «haber terminado», «completar») tiene casi siempre en el antiguo testamento, en el complejo de imágenes que tenemos a la vista, el significado de «destetar» (1 Sam 1,23s; Os 1,8; Is 28,9), pero en el Sal 131 habrá que traducirlo seguramente por «amamantar», «aquietar». 2-3

A propósito del v. 3, cf. Sal 62,9; 115,9ss; 130,7. El צדיק presenta su propia actitud como ejemplar para toda la comunidad de Israel. Así como él aguarda que toda la ayuda le venga únicamente de Yahvé, así Israel ha de vivir también con plena confianza en presencia de Yahvé.

Finalidad

El Sal 131 es testimonio de la genuina confianza en Dios. El צדיק abre su corazón. Se despide de todos los deseos altivos y de las grandes pretensiones. Su vida descansa plenamente en Yahvé. Como un niño, el orante confía y se siente seguro en la cercanía de Dios. Es muy interesante que el salmista, en el v. 3, haga referencia a Israel. En el antiguo testamento la actitud de cada uno de los miembros del pueblo se halla siempre integrada en la existencia de la comunidad de Dios.

Salmo 132

LA ELECCION DE DAVID Y DE SION

Bibliografía: L. Rost, *Die Uberlieferung von der Thronnachfolge Davids*, BWANT III, 6 (1926), A R. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, en S. H. Hooke (ed.), *The Labyrinth* (1935) 71-111; G. von Rad, *Erwagungen zu den Konigspsalmen*: ZAW 58 (1040-1941) 216-222: L Rost, *Sinaibund und Davidsbund*. ThLZ 72 (1947) 129ss; G. von Rad, *El ritual real judío*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca [2]1982) 191-198; A. Bentzen, *The Cultic Use of the Story of the Ark in Samuel*: JBL 67 (1948) 37-53; H van der Bussche, *Le Texte de la Prophétie de Nathan sur la dynastie Davidique*: EThL 24 (1948) 354-394; M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca 1985) 145-158; Id., *Dios, rey y pueblo en el antiguo testamento*, en *ibid.*, 159-195; M. Simon, *La Prophétie de Nathan et le Temple*: RHPhR 32 (1952) 41-58; H.-J. Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, BHT 13 (1951); S. Herrmann, *Die Konigsnovelle in Agypten und Israel*, Wissenschftl. Ztschr. d. Karl Marx Universitat Leipzig, Gesellschafts- und sprachwissensch. Reihe 3 (1953-1954) 33ss; J. R. Porter, *The Interpretation of 2 Samuel 6 and Psalm 132*: JThSt 5 (1954) 161-173; A. R. Johnson, *Sacral Kingship im Ancient Israel* (1955); F. Asensio, *El Salmo 132 y la «lámpara» de David·* Greg 38 (1957) 310-316; M. Noth, *David e Israel en 2 Sam 7*, en *Estudios sobre el AT*, 257-267; A. R Johnson, *Hebrew Conceptions of Kingship*, en S. H. Hooke (ed.), *Myth, Ritual and Kingship* (1958) 204-235; O. Eissfeldt, *Psalm 132*: WO II 5/6 (1959) 480-483; H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 215ss, G. H. Davies, *The Ark in the Psalms*, en *Promise and Fulfilment Essays presented to Prof. S H. Hooke* (1963) 51-61; H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwahlung*: ZThK 61 (1964) 10-26, T. E. Fretheim, *Psalm 132. A Form-critical Study*: JBL 86 (1967) 289-300; D. R Hillers, *Rituals Procession of the Ark and Psalm 132*: CBQ 30 (1968) 48-55; C. R. McCarthy, *Psalm 132. A Methodological Analysis* (tesis Marquette 1968); M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, Ugarit-Forschungen II (1970) 139-158; A. Robinson, *Do Ephrathah and Jaar Really Appear in Psalm 132, 6·* ZAW 86 (1974) 220-222; H. Kruse, *Psalm 132 and the Royal Zion Festival*: VT 33 (1983) 279-297.

1 Cántico de peregrinación.
Acuérdate, ¡oh Yahvé!, de David,
de todos sus afanes[a],
2 cuando él juró a Yahvé,
hizo un voto al Poderoso de Jacob:
3 «¡No entraré en la tienda que es mi morada,
no subiré a mi lugar de descanso,
4 no concederé sueño[b] a mis ojos
ni a mis párpados adormecimiento,
5 hasta que halle un lugar para Yahvé,
una morada para el Poderoso de Jacob!».
6 Sí, oímos de ella[c] en Efrata,
la hallamos en los campos de Yaar.
7 ¡Entremos en su morada,
postrémonos ante el estrado de sus pies!
8 ¡Levántate, oh Yahvé, y ve a tu lugar de reposo!
¡Tú y tu poderosa arca!
9 ¡Que tus sacerdotes se vistan en salvación[d],
tus piadosos se regocijen 'alegremente'[e]!
10 ¡Por amor de tu siervo David,
no rechaces a tu ungido!
11 Yahvé ha jurado a David
un juramento de fidelidad, del que no se retracta:
«¡'Reyes'[f] del fruto de tu cuerpo
haré yo que se sienten en tu trono!
12 Si tus hijos guardan mi pacto
y mi testimonio[g], que[h] yo les enseño,
entonces también sus hijos
se sentarán para siempre en tu trono!».
13 ¡Ciertamente: Yahvé ha escogido a Sión,
la ha deseado como su morada!
14 «¡Este es para siempre mi lugar de descanso,
aquí quiero vivir, pues lo he deseado!
15 ¡Su alimento bendeciré abundantemente,
[i]a sus pobres los saciaré con pan;
16 a sus sacerdotes los vestiré en salvación,
sus piadosos se regocijarán alegremente!
17 Allí haré que brote de David un cuerno,
he preparado una lámpara[j] para mi ungido.
18 ¡A sus enemigos los cubro de ignominia,
mas sobre él resplandece su corona!».

a No hay verdadera razón para introducir en el v. 1 el metro 3 + 3 insertando לְעַבְדֶּךָ. La petición del v. 1 podría ser también métricamente independiente del resto del salmo. 1

b Habrá que suponer que en el fondo de todo está la palabra שְׁנָה. Sobre la forma, cf. Ges-K § 80g. 4

c El sufijo se refiere indudablemente al arca (v. 8b), la cual —desde luego— no se menciona, pero hay que presuponerla ciertamente (cf. *infra*). 6

d צדק no puede traducirse «como es debido» (según piensa H. Schmidt). Así lo confirma no sólo el término תשועה en la transmisión paralela que hallamos en 2 Crón 6,41, sino también ישע en el v. 16a. 9

e Habrá que suponer como probable que el v. 9 se ajusta también al metro dominante 3 + 3. El v. 16b ofrece la posibilidad de completar el v. 9a y suplir debidamente lo que falta: רַנֵּן ירננו.

f Al comienzo del segundo verso pleno del v. 11 falta el objeto. Conforme al sentido habrá que suponer que מְלָכִים o tal vez בָּנִים (v. 12aγ) ha desaparecido del texto. 11

g Es preciso profundizar más en el significado del término עדתי. Provisionalmente podríamos considerar también la puntuación vocálica עֵדֹתַי («mis testimonios»). 12

h Sobre el pronombre relativo, cf. BrSynt § 150b.

i El T tiene la cópula ו, pero conviene atenerse al TM. 15

j Para la traducción e interpretación de נר, cf. *infra*, «Comentario». 17

Forma

El metro del Sal 132 es regular y claro. En casi todos los versos el metro determinante es 3 + 3. El v. 9b debe completarse con arreglo al v. 16b. Pero en el v. 1 habrá que mantener el metro 3 + 2.

Los problemas que en el Sal 132 plantea la forma y el género literario son particularmente difíciles. H. Gunkel considera el cántico como un «salmo altamente peculiar». En los comentarios que investigan la peculiaridad del texto dentro de la perspectiva de la historia de las formas (H. Gunkel, H. Schmidt), el análisis ofrece en primer lugar los siguientes resultados: H. Gunkel cree que el salmo se divide en dos partes (v. 1-10 y v. 11-18). En los v. 1-10 se narra —en forma de plegaria— cómo David trasladó el arca. En cambio, los v. 11-18 contienen dos oráculos divinos (en los v. 11s, sobre David y sus descendientes; en los v. 13ss, sobre Sión). H. Gunkel, en su definición del género, aproxima

el cántico —complejo y de muchos estratos— a los «cánticos de Sión». H. Schmidt se inclina a hablar de dos cánticos (v. 1-7 y v. 8-18), pero enlaza luego las dos partes asignándolas a un mismo y único acto de culto.

Pues bien, el análisis tiene que proceder con mayor precisión y diferenciación. Los salmos con forma y género difíciles de reconocer deben someterse siempre a un análisis orientado —al mismo tiempo— hacia la forma y hacia el contenido. En este procedimiento hay que tomar buena nota aun de las observaciones más insignificantes. Obtenemos el siguiente cuadro: los v. 1.2 comienzan con la exhortación a que se recuerde un juramento. La petición va dirigida a Yahvé; el juramento lo pronunció una vez David en presencia de Yahvé. En los v. 3-5 se cita el contenido del juramento. Con ello termina bruscamente y sin transición la primera parte del salmo. Se trata de la construcción del templo, prometida por David con un voto. El v. 6 es un interludio peculiar. Habla un grupo de personas. El versículo —como queda claro por el contexto— se refiere al arca, que había estado desaparecida, y a la que David y sus seguidores trajeron de Quiriat-Yearim a Jerusalén. La exclamación del v. 6 recuerda este acontecimiento. El v. 7 invita a una procesión; la invitación está dirigida a la comunidad. Luego el v. 8 se dirige a Yahvé y le pide que él, juntamente con el arca, haga su entrada en el santuario. En el v. 9 se exige un comportamiento a los sacerdotes y a los participantes en el culto, mientras que el v. 10 pide un rey (del linaje de David) y recuerda de nuevo (como en el v. 1) a David, el antepasado de la dinastía. El v. 11 menciona un juramento de Yahvé (cf. el juramento de David en el v. 2); su contenido se cita inmediatamente después. Yahvé prometió con voto la continuidad de la dinastía de David durante todos los tiempos. El v. 13 interrumpe el hilo y, como una confesión, asienta un hecho: «Yahvé ha escogido a Sión». En los v. 14-18 se proclama el contenido de esa fundamental «declaración de elección». Ahora resumiremos y primeramente haremos constar con prudencia lo siguiente: el Sal 132 contiene elementos característicos de los «cánticos de Sión» (cf. Introducción § 6, 4), y también la temática dominante que determina la categoría de los cánticos del rey (cf. Introducción § 6, 3). Ahora bien, esta afirmación no hace más que plantear el verdadero problema: ¿en qué situación debe encuadrarse este salmo con sus variadas citas, explicaciones y exclamaciones? Tan sólo por sus conexiones (evidentemente: cultuales) podrá explicarse este salmo tan peculiar y que tantos estratos posee.

Marco

Antes de estudiar a fondo y de adoptar una actitud ante el problema acerca de la situación cultual del Sal 132, esbozaremos brevemente el estado de las investigaciones que se han llevado a cabo hasta ahora. S. Mowinckel fue el primero en reconocer las conexiones del salmo con el culto divino (cf. *PsStud* II, 109ss). Claro que él vio la introducción del arca en el santuario y el recuerdo de la profecía de Natán (2 Sam 7) en el marco de la supuesta fiesta de la entronización de Yahvé (sobre esta hipótesis cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [^{2}1962] 239ss). Mostraremos luego lo poco acertada que es esa explicación de Mowinckel. Más preciso es H. Gunkel en la respuesta que da acerca del *Sitz im Leben* del salmo. Da la siguiente explicación: «Por el Sal 132 podemos deducir que existía una fiesta dedicada a la memoria de la fundación de la casa real y de su santuario...» (H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs*, 142). «En el día en que se conmemora la fundación del santuario se celebra una liturgia en la cual se representa primero de manera dramática cómo el antepasado David trasladó el arca a Sión, y en la que se escucha luego un oráculo de Yahvé por el que Dios promete bendecir en este lugar a David y a su casa» (*EinlPs*, 145). «Habrá que pensar en una fiesta, celebrada quizás anualmente, para conmemorar la dedicación del santuario...». Con estas referencias Gunkel llama la atención sobre las conexiones que necesitan ulterior investigación (cf. H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 27ss).

Por lo que respecta a la datación, nos limitaremos de momento a referirnos a las observaciones de H. Gese, que asigna el texto a los tiempos anteriores al destierro, y expresa la siguiente opinión: «Probablemente hay que suponer una época temprana antes del destierro, porque el vocabulario utilizado es claramente pre-deuteronómico» (H. Gese, *Der Davidsbund und die Zionserwählung*: ZThK 61 [1964] 16).

Partimos de la observación de que Sal 132,8-10 fue insertado casi literalmente en 2 Crón 6,41ss, en la oración de Salomón con motivo de la dedicación del templo. Ahora bien, tales citas —en la historia escrita por el cronista— podrían ser acontecimientos secundarios que no fueran importantes para la comprensión del salmo, sobre todo porque en 1 Re 8 no se hace mención del Sal 132. Sin embargo, es sorprendente que 1 Re 8 y en 2 Crón 6 se refieran el traslado del arca al templo, tal como este suceso se presupone en el Sal 132. Por tanto, la cita que se hace de Sal 132,8-10 en 2 Crón 6,41ss ¿nos daría una clave para conocer la situación cultual del salmo? Entonces —como lo interpreta, por ejemplo, H. Gun-

kel— habría que pensar en una fiesta conmemorativa de la dedicación del templo, en la cual se celebraba anualmente el rito descrito en 1 Re 8,1ss Pero con tal hipótesis se captaría solo de manera insuficiente el contenido esencial del Sal 132 En el no se hace mención alguna de un ceremonial para la dedicación del templo Mas bien, en el Sal 132 habría que considerar dos puntos centrales, que nos proporcionan ocasión para comprender de manera mas precisa las conexiones cultuales e históricas

1 El Sal 132 evoca el traslado del arca a Jerusalen De manera plenamente consciente y con toda insistencia se hace referencia a los acontecimientos del tiempo de David Ahora bien, la introducción del arca, según la explicación que —a manera de confesión de fe— se proclama en el v 13, significa «Yahve ha elegido a Sion»

2 El Sal 132 recuerda las promesas hechas a David El segundo punto central del salmo se halla en el v 11 «Yahve ha jurado a David un juramento de fidelidad, de que no se retracta '¡Reyes del fruto de tu cuerpo hare yo que se sienten en tu trono!'» Aqui se trata de la elección de David y de su dinastía

Este doble tema singularísimo se establece mediante una formulación deuteronomística en el capitulo —tan importante— de 1 Re 8 «He elegido a Jerusalen para que allí habite mi nombre, y he elegido a David para que reine sobre mi pueblo de Israel» (1 Re 8,16) Esta frase deuteronomística, que en el Sal 132 encuentra una expresión tan extraña, ¿sera únicamente un *theologoumenon* abstracto, o estara respaldada por un correspondiente acto cultual? ¡He ahí la pregunta decisiva!

La raíz de los dos temas tratados en el Sal 132 hay que buscarla en 2 Sam 6 y 2 Sam 7 Debemos partir de esta observación Porque en 2 Sam 6 se describe el verdadero acto histórico de la fundación, en el que por vez primera, con el protagonismo de David, el arca es llevada a Jerusalen Y 2 Sam 7 contiene las palabras fundacionales de la profecía de Natan que vuelven a escucharse con variantes en el Sal 132 ¿Cuál es la relación entre el Sal 132, por un lado, y 2 Sam 6-7, por otro? Habra que investigar esta cuestión

En su investigación *Die Uberlieferung von der Thronnachfolge Davids* (1926), L Rost estudio a fondo las peculiaridades, desde el punto de vista literario y de la historia de las tradiciones, no solo del capitulo de 2 Sam 6 sino también del texto de 2 Sam 7 Sobre 2 Sam 6 podemos resumir brevemente la opinión de este especialista En la realización de la gran obra histórica deuteronomística (Jos, Jue, Rut, 1-2 Sam, 1-2 Re), cuando se quería exponer la historia de los orígenes de la monarquía, una antigua fuente se escindió en dos, y cada una de las partes se integro de nuevo en contextos apropiados desde el punto de vista cronológico Se trata del antiguo relato del arca, el cual (según el análisis de L Rost) se puede encontrar en 1 Sam 4,1b-18a, 4,19-21, 5,1-11b 12, 6,1-3b 4 10-14 16 19, 7,1 y 2 Sam 6,1 15 17-20a (L Rost, 46s) En este relato se narran los avatares del arca desde su ubicación en Silo hasta su traslado a Jerusalen Se trata de una fuente antigua, con una tendencia

y un significado que son innegables 1 Se quiere demostrar que Jerusalén es el nuevo santuario central anfictiónico de la confederación de las doce tribus de Israel (cf M Noth, *Historia de Israel*, 103ss, 196s) Despues que el arca estuvo desaparecida durante algún tiempo, Jerusalén recibió la herencia de los lugares sagrados centrales como sucesora directa del antiguo santuario israelita de Silo 2 El relato del arca es, por tanto, el importante *hieros logos* del santuario del monte Sión Fundamenta la institución y exaltación de Jerusalén como lugar central para todo Israel Ahora bien, un *hieros logos* se narra, se actualiza Para el acto final, referido en 2 Sam 6, del traslado del arca, parece que hasta es obvio suponer que se procedió a una repetición cultual de ese importante acontecimiento Parece que ya en 1 Re 8 se refleja el mismo acto de culto que debemos suponer en el Sal 132 bajo el liderazgo del hijo de David o del descendiente del linaje de David, el arca se conduce de nuevo —como en tiempo de David— al monte Sion La ceremonia tiene el sentido de una demostración fundamental el santuario de Yahvé, el arca, queda instalado ahora en Jerusalén ¡Jerusalén es el santuario central de la confederación de las doce tribus! Evidentemente, en la época de la edificación del templo, entraron a formar parte de la fiesta diversos ritos de dedicacion, que hacen referencia a la construccion del edificio Pero el tema fundamental del Sal 132 no es la fiesta de dedicacion del templo, sino la fiesta de la elección de Sión Por lo demas, de 1 Re 8,2 podemos deducir que esta festividad se celebraba en el primer día de la fiesta de los tabernáculos

Aunque pueden considerarse aclaradas las conexiones entre el Sal 132 y 2 Sam 7, queda por dilucidar aun el problema sobre la funcion que desempeñan las alusiones que se hacen en el Sal 132 a 2 Sam 7 Se ha sabido que el capitulo 7 del libro segundo de Samuel es, desde el punto de vista de la critica literaria y de la historia de las tradiciones, una compilación de diversas promesas de distintas epocas (L Rost, 47ss) El estrato más antiguo de 2 Sam 7 podrian ser los v 11b 16 «Y Yahvé te anuncia que Yahvé te edificará una casa Tu casa y tu reino permanecerán para siempre ante mí Tu trono estara firme eternamente» (L Rost, 63) Todas las demás promesas que hay en 2 Sam 7 son más recientes Hay, por tanto, extensos estratos de tradición en este capítulo tan importante para la monarquia israelita La promesa fundamental transmitida a David (por Natan) volvio a formularse de nuevo en el curso de la historia No solo el Sal 132 sino también el Sal 89 nos permiten reconocer nuevas formulaciones, que van más alla de lo que se dice en 2 Sam 7 Se ha tratado constantemente de investigar cuál fue la causa y el motivo de esas nuevas formulaciones La explicación mas sencilla y sugestiva es la siguiente en el culto divino de Jerusalen, los profetas cultuales formulaban de nuevo a los descendientes de David la promesa fundamental de Natan Tales actualizaciones explican con facilidad las diversidades existentes en los respectivos enunciados de 2 Sam 7, Sal 89 y Sal 132 Ahora bien, ¿en qué ocasion se evocaba en el culto de Jerusalén la profecía de Natan? ¿será secundaria la asociación de este

tema con el acontecimiento cultual del traslado del arca o existirán conexiones cultuales y objetivas?

En favor de las conexiones cultuales y objetivas, de carácter primario, entre la elección de Sión (el traslado del arca) y la eleccion de David y de su dinastía (la promesa de Natán y su actualización) hablan las siguientes razones

1 En el oriente antiguo la monarquía y el santuario se hallan relacionados de manera sumamente íntima El rey es el señor del templo, aparece como figura central en la vida del culto Principalmente David, como antepasado de la dinastía reinante en Jerusalén, esta asociado estrechamente con los acontecimientos que el *hieros logos* narra en 2 Sam 6 Por iniciativa de David, se trasladó el arca a Jerusalen Y David danza delante del santuario El dio el impulso decisivo para la construccion del templo (2 Sam 7, Sal 132,1ss)

2 Entre los participantes en el culto en el santuario de Jerusalen no podía evitarse la pregunta ¿quien autorizó a David para trasladar el arca a Jerusalen? La respuesta se da mediante la contemporización de la promesa de Natán, o por su actualización gracias al profetismo cultual

Desde el punto de vista de la crítica literaria, los textos de 2 Sam 6 y de 2 Sam 7 no tienen nada en común Y, sin embargo, en 2 Sam 7 podrian haber cristalizado enunciados proféticos en torno a la promesa de Natan, todos los cuales podrian considerarse como complementarios del *hieros logos* evocado cultualmente en 2 Sam 6 El Sal 132 proporciona la prueba decisiva en favor de esta tesis (pero cf tambien Sal 78,60ss, 1 Re 8,16) Por lo demas, en la concatenación deuteronomistica de los dos capítulos, 2 Sam 6 y 2 Sam 7, hemos de tener en cuenta tambien 2 Sam 6,21 En este último pasaje se hace una impresionante referencia a 2 Sam 7, a la elección de David

De esta manera se habrían agrupado las caracteristicas fundamentales de la fiesta que puede reconocerse en el Sal 132 Podríamos hablar de una «fiesta real de Sión» (cf H -J Kraus, *Die Konigsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 27ss, cf también Id , *Gottesdienst in Israel* [[2]1962] 215ss) En Jerusalén, ante la comunidad congregada para celebrar la fiesta de los tabernáculos, en el primer día de la celebración, y en un solemne ceremonial de entrada procesional, se hace una demostración de la elección de Sion como santuario central de la confederación de las doce tribus Al mismo tiempo se hace referencia a la figura principal del *hieros logos*, a David Yahvé eligió a David y a su dinastía Esta fiesta, con su carácter singular y único, debe desligarse inmediatamente de otras hipótesis globales que nada tienen que ver con ella S Mowinckel quiso ver en 2 Sam 6. 1 Re 8 y Sal 132 el trasfondo cultual de la «fiesta de la entronización de Yahvé» Pero en esos textos no se encuentra el menor vestigio de una entronización de Yahvé La tendencia y el significado del ceremonial de la entrada procesional se descubren fácilmente por las declaraciones esenciales que se hacen en el Sal 132 y por las peculiaridades literarias y de historia de las tradiciones que se hallan en 2 Sam 6, en relación con el viejo relato del arca Es igual-

mente descaminado explicar los motivos que se hallan en Sal 132,1ss relacionándolos con una asociación entre la lucha mítica con el dragón y la caída en el pecado (así piensa A Bentzen, JBL 67, 37ss), o deduciendo incluso todo el salmo de un ritual cananeo para el año nuevo (J R Porter, JThSt 5, 161ss) En estas interpretaciones se proyecta el mito sobre el texto Se ponen como fundamento, sin más, criterios de interpretación extraños Se desconoce la peculiaridad historica e históricocultual del Sal 132 Y ahi esta la raíz de todas las interpretaciones erróneas Así lo puso de relieve M Noth con toda claridad en *Dios, rey y pueblo en el antiguo testamento*

Un notable paralelo con la fiesta de la eleccion del rey celebrada en Jerusalén, nos lo ofrece indudablemente la fiesta de *Sed* en Egipto (cf , a propósito, H Bonnet, RARG, 158ss) El jubileo de la entronización y coronacion del monarca se celebraba a intervalos regulares (se menciona, entre otros, un período de treinta años) La fecha fijada es el primer día del primer mes de invierno, que es el quinto mes del calendario egipcio Las investigaciones sobre esta fiesta tropiezan con grandes dificultades, porque no existen descripciones coherentes El trascurso de las solemnidades hay que deducirlo de los textos y las representaciones plásticas de que se dispone No obstante, ha podido averiguarse lo siguiente la fiesta, en su contenido esencial, era «una renovación del poder y del gobierno del monarca» (H W Fairman, *The Kingship Rituals of Egypt*, en S H Hooke [ed], *Myth, Ritual and Kingship* [1958] 84). Las ceremonias se extendían también a los santuarios H W Fairman comenta «Parece que los actos comenzaban con una gran procesión del monarca, de imágenes de dioses, y de otras personas, acompañados al parecer con dones que se iban a ofrecer a los dioses» (p 84) Se repetía el acto de la entronización, y la irradiación del poder real se hacía extensiva al ámbito de la naturaleza

Si fijamos nuestra atencion en los paralelos egipcios, entonces habría que referirse a la «*novela* del rey» S Herrmann comparó textos egipcios con enunciados del antiguo testamento En parte, se comprobaron sorprendentes concordancias Las investigaciones en este campo se hallan todavia en curso Prometen grandes resultados, precisamente cuando se hayan llevado a cabo con exactitud los estudios relativos a la historia de las formas

Pero tambien en Mesopotamia se hallan interesantes paralelos El famoso himno a la construcción del templo por Gudea de Lagas arroja luz —en algunos pasajes— sobre el acto cultual que deducimos del Sal 132 Dios - rey - santuario tales son los tres elementos que se hallan intimamente entrelazados en ese himno en honor de la edificación del templo La fundación y el destino del lugar santo están vinculados plenamente con las promesas divinas que aseguran una permanencia eterna de la monarquía La monarquía y el santuario son inseparables, porque el rey es el fundador del santuario, el templo es propiedad suya Indicaremos tan sólo las escenas más importantes del himno Gudea recibe el encargo de edificar un templo (A Falkenstein-W von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete*, 138) La divinidad se le aparece

(p 141) y le entrega un plano del edificio (p 142s) Una vez terminada la construcción del templo, el rey hace una proclamación, reune al pueblo y celebra una solemne procesion de entrada en el santuario (p 151, 167, 169) La diosa es transportada a la *cella* del templo (p 167, 169) Todos los años se repite ese acto festivo El año nuevo comienza con el ceremonial de entrada procesional, en cuyo transcurso se hace la siguiente proclamacion referida al monarca «¡Nadie usurpara jamas su trono, firmemente establecido!» Por tanto, a la monarquia se le promete una permanencia inquebrantable Los enemigos son vencidos (p 155) Y el santuario se convierte en fuente de bendicion para todo el pais (p 148ss) Cf , a proposito, los diversos enunciados que se hacen en el Sal 132

Dentro de la gran corriente de los fiestas egipcias y sumero-acadias que celebran la fundacion del santuario y la continuidad de la monarquia, se origino la fiesta de Jerusalen con todo lo que tiene de peculiar y con todos sus enlaces historicos Nos imaginamos que la fiesta que sirve de base al Sal 132 se celebraba todos los años durante la epoca de la monarquia

La hipotesis mantenida en las cuatro primeras ediciones del presente comentario, y recapitulada ahora en sus rasgos fundamentales, está expuesta a objeciones criticas Constantemente se estuvo haciendo referencia a las disparidades existentes entre los dos capitulos 2 Sam 6 y 2 Sam 7 Ahora no existe ninguna duda esos dos capitulos son realmente heterogeneos La compilación de esos dos complejos de tradiciones se explico ya anteriormente en el sentido de que, en 2 Sam 6, el *hieros logos* de Jerusalen dio origen a un ritual del arca correspondiente a ese *logos* Secundariamente, ese ritual del arca, que ilustra intuitivamente la realidad «Yahve ha escogido a Sion», asimilo nucleos de tradicion de 2 Sam 7 o se combino con ellos en un acto cultual, porque debio de plantearse de forma virulenta la pregunta ¿Quien autorizo a David para trasladar el arca a Jerusalen? Son novedades que pertenecen al desarrollo del relato cultual y que no deben mezclarse con la cuestion historica Es muy posible que las promesas de Natan, referidas en 2 Sam 7, presupongan en diversos aspectos el traslado del arca a Sion (2 Sam 6, así piensa H Gese, 13), pero tales observaciones no tienen nada que ver con la situacion cultual y etiologica que constituye la base del Sal 132 Es verdaderamente asombroso que los criticos de la hipotesis de la «fiesta real de Sion» sean tan poco capaces de abordar el problema planteado por la historia del culto, y lo escasamente que se aprecian las relaciones del ritual del arca con el *hieros logos* de Jerusalen

Ahora bien, los aspectos de la historia del culto no deben tampoco cuestionarse ni desacreditarse demasiado precipitadamente por disquisiciones llevadas a cabo en ambitos no cultuales y que se efectuaron en la perspectiva de la historia de las tradiciones y de la historia literaria. Ni se puede saber que historia y que significado tuvieron de hecho en el ambito cultual los enunciados sobre la eleccion y sobre el pacto que se formulan en el Sal 132 Las afirmaciones de L Perlitt acerca del Sal 132

podrán considerarse suficientes en el contexto de las investigaciones sobre la teología del pacto (L. Perlitt, *Bundestheologie im Alten Testament*, WMANT 36 [1969] 51, n. 2), pero —desde la perspectiva del culto— no responden todavía a las cuestiones pendientes. Sobre el tema del «pacto con David», cf. el comentario del Sal 89. Quedan, además, sin aclarar las influencias de concepciones teológicas más tardías sobre la formulación y la forma de expresión de un salmo relacionado con un ritual. A diferencia de lo que hace Gese, tendríamos que preguntarnos si no se aprecian quizás en el Sal 132 influencias deuteronómicas-deuteronomísticas. En caso afirmativo, la forma definitiva del salmo habría que fecharla en la época tardía que precedió al destierro. En todo caso, habrá que prevenir contra el intento de considerar el Sal 132 como una construcción tardía que —bien desde un punto de vista «teórico», bien en relación con el culto— combinara tradiciones más antiguas. Hay que investigar de nuevo qué historia y qué sentido tuvo la «Demostration» cultual del *hieros logos* de Jerusalén.

Comentario

Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. 1-5

El salmo comienza con una súplica, con una apelación dirigida a Yahvé. Sobre el imperativo זכר («acuérdate»), cf. Sal 25,6s; 74,2.18.22; 89,48.51; Neh 5,19; 13,14.22.31. ¡Quiera Yahvé acordarse, en favor (ל) de David y de su dinastía (cf. el comentario al v. 10), de los acontecimientos que tuvieron lugar en los tiempos de la fundación del santuario de Jerusalén! Sobre זכר ל («acordarse de»), cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtslebens in AT*, WMANT 14 ([2]1970) 109s. En aquel tiempo —así dice actualmente el legendario desarrollo de la historia narrada en 2 Sam 7— David se sentía afligido y atormentado por la lamentable situación en que se hallaba el culto. Hizo un juramento ante Yahvé (v. 2) y pronunció un voto ante el «Poderoso de Jacob» (אביר יעקב). Este es el nombre del «Dios de Jacob» (cf. Gén 49,24; Is 1,24; 49,26; 60,16; Sal 24,6; A. Alt, *Der Gott der Väter*, en *KlSchr* I, 19ss). Este nombre permite reconocer claramente una tendencia panisraelita y anfictiónica.

En los v. 3-5 se cita el contenido del voto. La mortificación que David se impone a sí mismo consiste en no querer entrar ya en la tienda en que moraba ni en estar dispuesto ya a conciliar el sueño hasta encontrar una morada para el «poderoso de Jacob». Primeramente hay que acentuar que este voto, con sus declaraciones absolutas y solemnes de renuncia, se ajusta al estilo del voto-juramento. En segundo lugar, hay que examinar sus relaciones con la tradición que hallamos en 2 Sam 7. También en este

último texto encuentran clara expresión los pensamientos angustiados de David por encontrar un santuario permanente para Yahvé (2 Sam 7,1ss). Pero no se habla de que el rey hiciera un juramento ni se impusiera mortificaciones. Por tanto, la leyenda cultual aportó a la tradición motivos intensificadores. El motivo podría haber entrado en la tradición, procedente del contexto narrativo de 2 Sam 11,9ss. Finalmente, debemos llamar la atención sobre una idea esencial que aparece en los v. 3-5. En 2 Sam 7,1ss y Sal 132,1ss, David es el fundador del culto que se celebraba en el templo y santuario de Jerusalén. Es el *initiator*. La edificación del templo se debe a su voto y a su celo por Yahvé. Luego Salomón será más tarde el órgano ejecutor. Probablemente se trata aquí de una etiología que en el *hieros logos* del templo propio del monarca quiere acentuar conscientemente: David es el verdadero fundador. La edificación del templo se debe al voto hecho por David y a su celo por Yahvé. ¿Cómo podría ser de otra manera? ¡David fue el que llevó el arca a Jerusalén, marcando así cuál era el nuevo santuario central de Jerusalén! Por tanto, ¡él es el verdadero fundador del templo! Este hecho establece para siempre la tradición acerca de la fundación del culto. Así que la dedicación del templo (1 Re 8) no desempeña ya ningún papel; es un acto secundario que no forma parte del *hieros logos* orientado hacia los actos de David. En cambio, vemos que el Sal 132 se vuelve inmediatamente hacia el acontecimiento fundamental importante: el traslado del arca a Jerusalén.

Pues bien, ¿quién pronunció la petición que se expresa en los v. 1-5? En el Sal 132 habrá que examinar sección por sección cómo debe interpretarse la situación especial del fragmento correspondiente. El hablante podría haber sido un rey, es decir, un descendiente de David. Pero es concebible también que las palabras las haya pronunciado un sacerdote. En la «fiesta real de Sión», que evoca la elección de Sión y la elección de David y lo hace como *hieros logos* fundamental del templo propio del rey, se conmemora lo que sucedió en tiempos de David. Un solo hablante aparece en los v. 1-5.

6 Abruptamente interviene un coro en el v. 6. Tenemos la impresión de que en el Sal 132 se ha recopilado una selección de diversas exclamaciones cultuales y representaciones dramáticas del acontecimiento fundamental de tiempos de David. El coro, en el v. 6, representa a David y a sus seguidores. Para comprender debidamente el enunciado del v. 6, hay que saber de antemano que David con sus hombres se había asentado en Efrata y que

de repente recibió el mensaje de que el arca sagrada, que se había perdido en las guerras contra los filisteos, acababa de localizarse en Quiriat Yearim (cf. 1 Sam 7,1s; 2 Sam 6,2). אפרתה («Efrata») es aquí, evidentemente, la patria de David. Y שׂדי יער («campos de Yaar») debe de ser una alusión poética a Quiriat Yearim. La eliminación, por la crítica textual, de los topónimos Efrata y Yaar desconoce, evidentemente, la significación de los nombres de lugar en relación con la tradición del arca. Una nueva disposición de las consonantes la sugiere A. Robinson, *Do Ephrathah and Jaar Really Appear in Psalm 132,6*: ZAW 86 (1974) 220-222. La nueva traducción, lograda a base de la crítica textual, diría así: «¡Sí, oímos que llegaba con sus bueyes! Encontramos el arca en el campo designado» (Robinson).

La aparición brusca del sufijo que se refiere al arca (cf. v. 8), debe entenderse seguramente por la índole de la composición. Con gran sentido dramático se actualizó en el culto de la «fiesta real de Sión» los acontecimientos fundamentales. Han quedado registradas en el Sal 132 diversas fases y exclamaciones, súplicas y escenas del acontecimiento festivo. El elemento dramático corresponde a la manera en que se realizaba el culto en todo el mundo antiguo (cf. también, en el antiguo testamento, Ex 12, 11s). La fiesta es un vivo y actual *verbum visibile*, y se hace que los participantes la presencien directamente.

Ahora en los v. 7ss se evoca la entrada procesional del arca. **7-8**
Por tanto, se ha erigido ya la «morada», es decir, el templo. En una procesión festiva con la que se sube al templo, se repite el acontecimiento fundamental narrado en 2 Sam 6. La entrada procesional en el templo alcanza su punto culminante en una *proskynesis* (prosternación) ante Yahvé (cf. Sal 95,6; 100,4, y el comentario al Sal 24). Sobre la expresión הדם רגליו («el estrado de sus pies»), cf. el comentario del Sal 99,5 (1 Crón 28,2). El llamamiento cultual del v. 8 no sólo significa una alusión ingeniosa a las palabras sobre el arca en Núm 10,35ss, sino también la incorporación del antiguo llamamiento guerrero al ceremonial del culto. El templo edificado sobre el monte Sión es «lugar de reposo» (מנוחה, cf. 1 Crón 28,2) para el arca que hace su entrada procesional en él. Tal vez pudiéramos deducir de ese término que el arca había sido en otro tiempo un santuario itinerante. Pero es más obvio entender מנוחה como referencia al carácter definitivo del lugar donde va a permanecer el arca. «Para siempre» (v. 14) quiere Yahvé quedarse en Sión, con el arca o sobre el arca. En el v. 8b, con ארון עזך («tu poderosa arca»), se escuchan reminiscencias de los tiempos en que el arca era el *palla-*

dium de la guerra santa (cf 1 Sam 4,3, Sal 24,8) Y, a pesar de todo, el v 8b muestra claramente que el arca era el lugar de la presencia de Yahvé Se consideraba el trono vacío, sobre el que se alzaba Yahvé con incomprensible grandeza y majestad (cf 1 Sam 4,4, Jer 3,16s, Is 6,1ss) Hay que recalcar aquí de nuevo que la idea de una entronización de Yahvé está totalmente descaminada Según Sal 132,8b (y las tradiciones anteriores en 2 Sam 6), Yahvé entra ya en el santuario con o sobre el trono divino del arca No hay vestigio alguno en todo el antiguo testamento de un acto de entronización Ese acto estaría en contradicción con los presupuestos institucionales y religiosos que tienen vigencia en Israel El Sal 132 se halla claramente bajo el acento de la entrada solemne de Yahvé y de la elección del santuario

9-10 En el acto festivo, los sacerdotes entran procesionalmente en una «esfera de salvación» צדק en el sentido de «salvacion» está atestiguado con seguridad por 2 Crón 6,41, Sal 132,16 Sobre צדק como vestidura que envuelve a una persona y la rodea enteramente, cf Is 11,5, 61,10 Los sacerdotes son «portadores de salvación» A ellos se les ha confiado el «oráculo de salvacion» Ellos dispensan צדק en el nombre de Yahve חסידיך («tus piadosos») se refiere a la comunidad cultual que participa en la procesión Júbilo y gritos de alegría deben acompañar a la entrada procesional Pero la atención está dedicada al rey ¡Viene en representación de David! ¡Por amor de David, que no se le rechace! ¡Que la entrada procesional se realice bajo la bendicion de Yahve! Es posible que esta peticion la haya presentado un sacerdote, lo mismo que los v 7ss eran pronunciados solemnemente, con toda probabilidad, por personal del culto Sobre משיח («ungido»), cf el comentario a Sal 2,2 El v 10 debe entenderse en conexión inmediata con los v 1ss חסדי דוד («mi amor por David», cf Sal 21,8, 89,25 29 34, Is 55,3) debe aplicarse a los descendientes

11-12 En los v 11 12 se hace referencia ahora a un juramento fundamental de Yahvé En el Sal 132 se evocan ordenamientos válidos y presupuestos básicos Se recurre a la promesa de Natán, y se hace en forma encarecida y enfática Yahvé no sólo dio a David (por medio del profeta Natan) una seguridad, una promesa, sino que ademas la sello con «juramento» (cf tambien Sal 89,4) אמת es la palabra fiable y permanente Podriamos traducir aqui este término por «juramento de fidelidad»

Se cita inmediatamente el juramento de Yahvé Podemos considerar el contenido como variación de la profecía de Natán, que con distinta forma y con acentuaciones diferentes era prometida a los descendientes de David por los profetas cultuales de Jeru-

salén, durante los tiempos de la monarquía (cf. la estratificación en 2 Sam 7 y en el Sal 89). En el v. 11 se trata principalmente de la continuidad de la dinastía. Según la determinación básica de Yahvé no habrá ningún cambio; ningún otro linaje reinará en Jerusalén. Pero es significativo ahora el v. 12, redactado en forma casuística, que impone una obligación a los descendientes de David, obligación que se considera como condición previa para el cumplimiento de la promesa fundamental y para la continuidad de la dinastía. ¿A qué se refieren las palabras בריתי («mi pacto») y עדתי («mi testimonio») en el v. 12? ¿al pacto entre Dios y su pueblo y a la ley divina, o al pacto con David y a las condiciones fundamentales impuestas por Yahvé al rey? Las dos interpretaciones son posibles, porque evidentemente el rey es el primero que está obligado a obedecer a la ley divina y a andar fielmente con arreglo a la ברית concedida graciosamente a Israel (cf. Sal 18,21ss; 89,31ss). Pero es más obvio pensar en el pacto con David (cf. Sal 89,4.29; Is 55,3; 2 Sam 23,5; Jer 33,21). Tan sólo una vez se describe en el antiguo testamento la concertación de este pacto: en 2 Re 11,17. Pero en este pasaje hay oscuridades textuales. No se sabe con claridad si el pacto con el rey está integrado en la relación del pacto de Dios con su pueblo, o si se trata de un pacto concertado especialmente entre Yahvé y el rey. En todo caso, existe el contenido del pacto con David juntamente con la promesa de Natán y sus actualizaciones proféticas. עדתי podría significar el «derecho del rey», pero probablemente no debe identificarse con חק en Sal 2,7. Por tanto, la fidelidad al pacto y la obediencia de los descendientes de David son la condición previa para el cumplimiento de la promesa fundamental.

En el v. 13, el salmo pasa de la elección de David y de su **13-16**
dinastía a hablar de nuevo acerca del tema de «la elección de Sión». El v. 13 es una confesión de fe proclamada con el mayor énfasis. Es asombroso que junto a בחר (escoger) se mencione el verbo אוה (piel: desear), que quiere expresar una relación sumamente íntima con Yahvé (cf. Sal 78,68; 87,2). Y nuevamente se cita en los v. 14-18 una palabra de Yahvé que hace las veces de declaración fundamental. Yahvé ha designado para siempre a Sión como su «lugar de descanso». Allí estará desde ahora la morada y la sede del trono. El sustantivo hebreo מנוחה («lugar de descanso») corresponde al término ugarítico *nḥt*. En todo ello es interesante que, en ugarítico, *nḥt* aparezca en conexión con la sede del trono: *grš l kse mlk l nḥt lkḥṯ drkt* (VAB-C/D 46s; también II K VI, 23s; II AB I,34). «Probablemente, con el término *nḥt* no se designa de manera primordial el trono como un sillón

cómodo... sino como la condición previa para una actividad imperturbada, pacífica y próspera» (M. Metzger, *Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes*, en *Ugaritische Forschungen* II [1970] 139ss). La disposición fundamental de Yahvé contiene al mismo tiempo una garantía que se aplica a la nación entera. El santuario es la fuente de la vida porque Yahvé está presente en él (cf. Sal 36,9ss). Sobre אביוניה («sus pobres»), cf. Introducción § 10, 3. Yahvé mismo promete el éxito del culto (cf. el comentario al v. 9). El prepara a los sacerdotes e infunde gozo en la comunidad. Sobre todo, concede una gran promesa al trono de David. Así como el v. 16 corresponde al v. 9, así también los v. 17s corresponden al v. 10. A David le brotará «un cuerno» en Sión. El cuerno es símbolo de poder invencible. Por tanto, Yahvé promete que un poderoso descendiente se sentará en el trono de David —un rey que ha de experimentar la victoria sobre todos los enemigos— (v. 18; cf. Sal 110,1). En Jerusalén, las profecías de esta índole (comenzando por 2 Sam 7, la profecía de Natán) son la fuente de la expectación mesiánica. Cf., a propósito, H.-J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, 90ss.

17-19 En los v. 17.18 se encuentran dos términos que pertenecen especialmente al culto real. En primer lugar, el término נר, del que se discute cuál sea su significado original. M. Noth, basándose en 1 Re 11,36; 15,4; 2 Re 8,19 (Jer 4,3; Os 10,12), propone la traducción «roturación», «nuevo comienzo» (cf. M. Noth, *Jerusalén y la tradición israelita*, en *Estudios sobre el AT*, 151). G. von Rad considera inadmisible esta traducción e interpretación, porque «los LXX traducen el ניר de 2 Re 8,19 por λύχνος, el de 1 Re 11,36 por θέσις y el de 15,4 por κατάλειμμα. Estos textos no entran en la cuenta, porque no son traducciones, ni siquiera en el sentido de 'roturación'. A mi parecer, la frase sobre la lámpara (aquí נר) en Sal 132,17, tiene una importancia decisiva. Se trata evidentemente de una fórmula fija del estilo cortesano. También se podría aducir 2 Sam 21,17» (G. von Rad, *TeolAT* I, 420, nota 62). En Sal 132,17 habrá que preferir la traducción de נר por «lámpara». Pensaremos en un término simbólico del culto real, que, juntamente con קרן («cuerno»), acentúa la disposición salvífica de Yahvé y se halla atestiguado también como «signo de vida» en el culto real egipcio (H. Jacobsohn, *Die dogmatische Stellung des Königs in der Theologie der alten Ägypter* [1955] 43). Menos probable es la interpretación de K. Galling, según la cual la «lámpara» debiera entenderse como signo de la existencia de una familia (K. Galling, ZDPV 46 [1923] 33ss).

נזר («corona») en el v. 18 es probablemente una diadema unida a un broche dorado (cf. Sal 21,4; 2 Sam 1,10; 12,30; 2 Re 11,12) y sujeta a la cabeza por una cinta.

Finalidad

Acerca de los dos temas centrales de la fe del antiguo testamento —la monarquía y el culto— el Sal 132, con su florilegio ritual, nos ofrece algunos enunciados decisivos. La monarquía de Israel no hizo su aparición de manera mítica; no resplandece en medio de transfiguraciones míticas y de exaltaciones rituales. No, sino que los sucesos del tiempo de David son los fundamentos del culto real en el antiguo testamento. La historia es el factor sustentador y determinante. Y, así, en el Sal 132 se hace referencia expresamente a los acontecimientos que tuvieron lugar en los primeros tiempos. Por medio de la palabra profética, Yahvé escogió a David y a su dinastía. De esa palabra profética, de su repetición y actualización vive la monarquía en Jerusalén (cf. el comentario al Sal 89). Juntamente con la elección del monarca se celebra la elección del santuario. Este doble tema atestigua la presencia de Dios en Israel. Acentúa la libertad soberana con la que Yahvé escogió a ese rey y escogió ese lugar, para que su propio poder y su gracia se manifestaran en el pueblo escogido y ante todo el mundo. En el «punto de fuga» de la historia de esa elección del lugar y de la persona de la presencia de Dios se halla Jesucristo. En él se han cumplido las promesas de Dios (cf. 2 Cor 1,20; Hech 2,30ss; Lc 1,69).

LA CONVIVENCIA ARMONIOSA ENTRE LOS HERMANOS

Bibliografía H Gunkel, *Psalm 133*, ZAWBeih 34, *Festschrift fur K Budde* (1920) 69-74, F Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel* EvTh 7 (1947) 23-37, G von Rad, *Sabiduría en Israel* (1985), O Keel, *Kultische Bruderlichkeit – Ps 133* FZPhTh 23 (1976) 1-13

1 Cántico de peregrinación. De David.
¡Mira cuán bueno, cuán agradable es realmente
que los hermanos convivan unidos!
2 Es como el aceite precioso sobre la cabeza,
'que'[a] va bajando hasta la barba ''[b].
3 Es como el rocío del Hermón, que va bajando
sobre la 'árida'[c] serranía.
Porque allí[d] envía
Yahvé la bendición,
¡vida para siempre!

a La conexion del segundo hemistiquio (ירד sin articulo) es posible, 2
pero quizas sea preferible leer שירד (cf v 2b 3a), entonces ש se habria omitido por haplografia

b TM «A saber, la barba de Aaron, que desciende hasta la franja de su vestidura» Este verso debe considerarse seguramente como una glosa Interrumpe el paralelismo entre las dos comparaciones plasticas de los v 2 3 con un enunciado digresivo «Es completamente absurdo para el sentido total de este pequeño poema el pensar en una barba determinada» (H Schmidt)

c TM «sobre las montañas de Sion» Esta lectura es topografica- 3
mente imposible y tambien absurda en un estilo poetico extremado H Gunkel (segun una sugerencia de A Jirku) lee עיון y piensa en las «colinas de Iyon» (al suroeste de las estribaciones del Hermon 1 Re 15,20, 2 Re 15,29, 2 Cron 16,4 este nombre tiene tal vez un eco en *Merj 'Aiyun*) Pero quizás sea mas adecuada la enmienda ציה

d Habrá que pensar si no es preferible leer שָׁמָּה. Para una razonable identificación de ese dato sobre el lugar, cf. *infra,* «Comentario».

Forma

En cuanto a la métrica, el metro de 3 + 3 en el v. 1 está seguido por dos versos en el metro 3 + 2. El salmo termina luego con 2 + 2 + 2.

El Sal 133 pertenece a la categoría de los salmos sapienciales. En realidad, sólo podemos señalar en este caso una única sentencia sapiencial que, según el estilo del משל ofrezca comparaciones ilustrativas. Cf. O. Eissfeldt, *Der* Maschal *im Alten Testament* (1913); J. Pirot, *Le* 'Mâšâl' *dans l'Ancien Testament*: RScR 37 (1950) 565-580; A. H. Herbert, *The 'Parable'* (māšāl) *in the Old Testament*: Scottish JTh 7 (1954) 180-196; A. R. Johnson, מָשָׁל: VTSuppl. III (1955) 162-169.

Sobre el género de los «salmos sapienciales», cf. H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10, 6. Con arreglo a las categorías de salmos señaladas en el volumen primero de la presente obra, el Sal 133 —un salmo caracterizado por tradiciones sapienciales— habrá de incluirse entre los poemas didácticos. Cf. Introducción § 6, 5.

Marco

Es muy difícil determinar dónde tiene su *Sitz im Leben* una sentencia sapiencial como ésta. H. Schmidt considera el Sal 133 como un «cántico de salutación», entonado por el visitante al entrar en la casa donde conviven hermanos. En general, lo único que podemos afirmar es que el Sal 133 procede del círculo de los maestros de sabiduría y que —como veremos más adelante— contempla una situación de la vida cotidiana. La glosa que hay en el v. 2 (cf. *supra*, nota textual **b**) y la mención del monte Sión en el TM (v. 3) trataron de sacralizar la sentencia profana.

Comentario

1-3 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3. Acerca de לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

La sentencia sapiencial comienza con un הנה («mira») que reclama instantáneamente la atención y que señala hacia algo

(cf. Sal 127,3ss). También la exclamación מה־טוב («cuán bueno») es una característica de la forma sapiencial (cf. Eclo 25,4s y unos paralelos egipcios en H. Gunkel-J. Begrich, *EinlPs* § 10, 6). Pues bien, ¿a qué se refieren esas palabras de alabanza del v. 1, acompañadas por afectos de amistad? ¿en quién se piensa, cuando en el v. 1b se dice: שבת אחים גם־יחד («que los hermanos convivan unidos»)? Se ha pensado en la unidad de la familia (B. Duhm), en la armonía de los conciudadanos (H. Ewald, F. Hitzig) o en la unidad de la comunidad congregada para el culto (F. Baethgen). Esta última interpretación se ve favorecida, naturalmente, por las inserciones de carácter sacro que se han efectuado (cf. *supra*, «Marco»). Pero lo correcto, seguramente, será pensar en el ordenamiento de la vida familiar y en el derecho de familia en Israel y en el mundo del oriente antiguo. En muchos casos, el patrimonio familiar, después del fallecimiento del padre, sigue estando en posesión indivisa de los hijos varones. También los derechos de pastos, en el área de la transhumancia, se transmiten indivisamente a los descendientes. Y así ocurre entonces que los hermanos tengan que habitar y vivir juntos. Abrahán y Lot, y también Jacob y Esaú, «convivían juntos» (cf. שבת יחדו en Gén 13,6; 36,7). Esta situación se halla recogida claramente en la norma jurídica de Dt 25,5: «Si unos hermanos viven juntos...» (כי ישבו אחים יחדו). Adivinamos las tensiones, dificultades y discordias que podían surgir en estos casos. Los relatos acerca de Abrahán y Lot o de Jacob y Esaú nos hacen sentir los conflictos que rápidamente se inflamaban.

Ahora bien, la sentencia sapiencial del Sal 133 alaba la convivencia (armoniosa) de los hermanos en tierras que son patrimonio común. Describe en imágenes que irradian solaz y frescura la felicidad de los hermanos que conviven en armonía. El aceite, en el oriente, se mezcla con hierbas aromáticas y sirve para el cuidado del cabello y de la piel (cf. Miq 6,15). El aceite se derrama sobre la cabeza (cf. Sal 23,5) y va descendiendo luego hasta la barba. Aquí no se piensa en el óleo santo, sino en el producto cosmético que suaviza y refresca. Sobre las palabras השמן הטוב («el aceite precioso»), cf. 2 Re 20,13; Ecl 7,1; Jer 6,20 (en acádico *šamnu ṭābu*). La segunda imagen se refiere al rocío del verano, que refresca y humedece el país (cf. G. Dalman, *AuS* I, 96).

En las dos imágenes es característico el verbo ירד (bajar), que en el משל (masal) alude seguramente al papel del hermano mayor, que no se aprovecha de sus privilegios sino que se muestra bondadoso y amable con sus hermanos menores.

El verso introducido por כי («porque»), y que concluye el salmo, vuelve a lo que se dijo en el v. 1. שם (o שמה, «allí») se

refiere al lugar donde los hermanos conviven disfrutando de un patrimonio indiviso. Allí «envía» Yahvé «bendición» (ברכה), que en el antiguo testamento es «vigor vital», «intensificación de la vida», «elevación de la vida». Cf. DTMAT I, 509ss. En relación con עד־עולם («para siempre»), se piensa sobre todo en lo permanente que es esa intensificación de la vida. חיים es «la energía para el libre desarrollo de quien es portador de vida» (Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* [1947] 24). Yahvé mismo se vuelve salvíficamente hacia la comunidad en que conviven armoniosamente los hermanos.

Finalidad

El Sal 133 se halla dentro de un contexto profano y de la vida diaria. Las inserciones de carácter sacro no son más que matices alegóricos añadidos a la verdadera significación básica de la sentencia sapiencial. La debida convivencia de los hermanos en una heredad común e indivisa no sólo es —en su realización efectiva— un suceso digno de elogio y que alegra y refresca la vida, sino que además hay algo mucho más importante: la convivencia armónica de los hermanos recibe las bendiciones de Yahvé. El poder salvífico de Dios irradia con su luz los ámbitos de la vida humana (2 Cor 13,11; Flp 4,9).

Salmo 134

LA ALABANZA DE DIOS POR LAS NOCHES

Bibliografía: F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-27; W. F. Albright, *Notes on Psalms 68 and 134*, en *Interpretationes ad Vetus Testamentum pertinentes Sigmundo Mowinckel septuagenario missae*, NorTT (1955) 1-12: F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 78s.

1 **Cántico de peregrinación.**
¡Y ahora bendecid a Yahvé,
todos vosotros los siervos de Yahvé,
los que estáis en pie en la casa de Yahvé[a] por las noches[b]!
2 **¡Alzad vuestras manos al[c] santuario**
y bendecid a Yahvé!
3 **¡Desde Sión te bendiga Yahvé,**
que hizo el cielo y la tierra!

a El G (cf. también Sal 135,2) transmite el siguiente texto: ἐν αὐλαῖς 1
οἴκου θεοῦ ἡμῶν (בחֲצרות בית אלהינו).

b G: ἐν ταῖς νυξὶν ἐπάρατε τὰς χεῖρας ὑμῶν εἰς τὰ ἅγια.

c קדש es un acusativo de dirección; no es necesario añadir la pre- 2
posición אל (cf. Sal 5,8; 28,2; 138,2).

Forma

Hay cosas que no está claras en lo que respecta al metro del v. 1. Según el TM, habría que leer 3 + 2 y 3. ¿O será הנה una adición equivocada que se introdujo en consonancia con el texto de Sal 133,1? En tal caso, podríamos suponer en el v. 1 el metro 4 + 4 (cf. H. Gunkel). Es muy peculiar la cadencia ternaria que hay en el v. 1b. Aquí, para la reconstrucción del verso completo, se ha querido leer בַיָּמִים וּבַלילות. Pero tampoco esta complementación satisface. En el v. 2 leeremos el metro 3 + 2; y en el v. 3, el metro 3 + 3.

El salmo consta de dos breves secciones: los v. 1.2 presentan primeramente un introito hímnico, que esencialmente debe entenderse como exhortación a participar en el cántico de alabanza; el v. 3 contiene una bendición sacerdotal. A esta combinación la podríamos denominar una «breve liturgia» (H. Gunkel).

Como en el Sal 150, observamos también en el Sal 134 una «independización del himno imperativo». Después de la exhortación de los v. 1s, no viene el esperado acto de alabanza sino una fórmula de bendición (v. 3). Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte vom Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 78s. El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza (cf. Introducción § 6, 1).

Marco

En los v. 1.2 se menciona exactamente el lugar y el tiempo de los fragmentos litúrgicos. En el santuario de Jerusalén se celebraban cultos nocturnos. La comunidad, puesta en presencia de Yahvé, ora y alaba al Señor. Viene a continuación, en el v. 3, la bendición del sacerdote.

En el caso de que הנה pertenezca al texto original, H. Schmidt sugiere la explicación de que pudiera presuponerse un «cántico individual de acción de gracias», y de que en los v. 1.2 se invitase a la comunidad a unirse al cántico individual de alabanza (cf. Sal 107,32; 116,19; 118,15; también Sal 22,24; 34,4). Tales conjeturas no son, desde luego, sino un intento de hallar acceso a la peculiar intención del salmo.

Comentario

1-2 Sobre שיר המעלות, cf. Introducción § 4, n.º 3.

Como se indicó ya anteriormente, הנה (he aquí, «y ahora») es problemático. En un introito hímnico, esta palabra introductoria es un caso único. De todos modos, se exhorta inmediatamente a alabar a Yahvé. Suponemos que los que alzan su voz en los v. 1.2 son sacerdotes que invitan a la comunidad a un acto de adoración. ברך («bendecir») tiene aquí el significado de «reconocer omnímodamente a alguien en su situación de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*, 31). Se entiende por ello la solemne adoración realizada en medio de alabanzas y actos de glorificación (en latín: *benedicere*). Sobre el tema «bendecir», cf. C. A. Keller-G. Wehmeier, DTMAT I, 509-540; allí puede encontrarse más bibliografía. Po-

dríamos traducir ברך por el verbo «enaltecer», que significa a un mismo tiempo «bendecir» y «glorificar». Los עבדי יהוה («siervos de Yahvé») no son exclusivamente los sacerdotes; también los diversos miembros de la comunidad cultual del antiguo testamento se designan a sí mismos como עבד (cf. Sal 31,17; 34,23; 35,27; 69,18.37; 79,2.10; 86,4.16 y *passim*). עמד («estar en pie») designa la postura de estar en pie ante Dios, en actitud de servirle (cf. Dt 10,8; 18,7; 1 Crón 23,20; 2 Crón 29,11; Heb 10,11). En Is 30,29 se habla también de las solemnidades nocturnas celebradas por la comunidad congregada para el culto en Jerusalén. En Sal 8,4s podría pensarse quizás en un himno entonado durante la noche. Pero no existe posibilidad alguna de conocer con más detalle las conexiones de esa clase de cultos. Difícilmente se podrá pensar en la fiesta de pascua, porque —según vemos en Ex 12,42— Yahvé prescribe tan sólo una noche de vigilia solemne. El acto de alzar las manos (v. 2) es un gesto de adoración (cf. Sal 28,2). קדש, como podemos deducir del v. 3, es probablemente el santuario de Jerusalén.

Mientras que los v. 1.2 son una exhortación introductoria 3
para la solemnidad de la adoración durante la noche, el v. 3 podría entenderse como el saludo de bendición impartido por los sacerdotes. ¡Descienda desde Sión el poder bendecidor de Yahvé y acompañe a las personas y permanezca con ellas! Sobre la bendición sacerdotal, cf. Núm 6,22ss; Dt 21,5; 1 Sam 2,20; Sal 118,26. Sión es la fuente de todas las energías que elevan y conservan la vida, porque en Sión está Yahvé presente (cf. Sal 36,10). Sobre מציון («desde Sión»), cf. también Sal 128,5. La tradición de Yahvé, el Creador del cielo y de la tierra, es un elemento antiguo de las tradiciones cultuales de Jerusalén (cf. Gén 14,19; Introducción § 10, 1). El poder bendecidor, ese poder que sustenta la vida, viene de la mano del Creador (cf. Sal 121,2; 124,8).

Finalidad

El Sal 134 contiene dos fragmentos litúrgicos que anuncian el introito de las celebraciones nocturnas de adoración y el final de las mismas acompañado por la bendición. Los dos fragmentos hacen referencia a una comunidad que sabe muy bien que está amparada por la esfera de la ברכה de Yahvé, y que alaba a Dios, consciente como es de la dependencia en que vive de él.

Salmo 135

«YO SE QUE YAHVE ES GRANDE»

Bibliografía G von Rad, *El problema morfogenetico del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982) 11-80, A Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*. Annales Academiae Scientiarum Fennicae (1945), M Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948), E Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter* II ZAW 62 (1950) 144-148, W Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT 27 (1954), F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 127-129, G von Rad, *Sabiduria en Israel* (1985) 224s

1 Aleluya.
¡Alabad el nombre de Yahvé!
¡Alabadle, oh siervos[a] de Yahvé!
2 ¡Los que estáis en pie en la casa de Yahvé,
en los atrios de la casa de nuestro Dios!
3 ¡Alabad a Yah, porque Yahvé[b] es bondadoso!
¡Tañed en honor de su nombre, porque él es amable!
4 Porque a Jacob lo escogió Yah para sí,
a Israel para posesión suya.
5 ¡Sí, yo sé que Yahvé es grande,
nuestro Señor está por encima de todos los dioses!
6 ¡Todo lo que agrada a Yahvé,
él lo hace en el cielo y en la tierra,
en el mar y 'en'[c] todas las profundidades!
7 El hace subir nubes desde los extremos de la tierra,
lanza relámpagos para la lluvia,
hace que la tormenta salga de sus estancias.
8 El hirió al primogénito de Egipto
desde el hombre hasta[d] el ganado.
9 Envió signos y prodigios ''[e]
contra Faraón y todos sus siervos.

10 Hirió a muchas naciones
y dio muerte a reyes poderosos:
11 a Sijón, rey de los amorreos,
y a Og, rey de Basán,
también a todos los reyes de Canaán.
12 Y dio sus tierras en heredad,
en heredad a Israel su pueblo.
13 ¡Oh Yahvé, tu nombre perdura para siempre!
¡Oh Yahvé, tu conmemoración a través de todas las generaciones!
14 ¡Sí, Yahvé hace justicia a su pueblo,
tiene misericordia de todos sus siervos!
15 ¡Los ídolos de los gentiles son plata y oro,
obras de manos de hombre!
16 Tienen boca, pero no pueden hablar,
tienen ojos y no pueden ver.
17 Tienen oídos y no pueden oír,
¡tampoco hay “”[f] respiración en su boca!
18 ¡Lleguen a ser igual que ellos los que los hicieron,
todo el que confíe en ellos!
19 ¡Oh casa de Israel, bendecid a Yahvé!
¡Oh casa de Aarón, bendecid a Yahvé!
20 ¡Oh casa de Leví, bendecid a Yahvé!
¡Los que teméis a Yahvé, bendecid a Yahvé!
21 ¡Desde[g] Sión bendito sea Yahvé,
que mora en Jerusalén!
¡Aleluya!

1 **a** Según Jerónimo, habría que presuponer עֲבָדִים את.

3 **b** El hecho de que יהוה falte en S ha motivado enmiendas. Y, así, se prefiere leer הוא, pero entonces hay que omitir יה por razones métricas, y hay que insertar en su lugar יהוה. Pero es preferible atenerse al TM.

6 **c** Juntamente con unos pocos manuscritos y ateniéndose al sentido, habrá que suplir la preposición ב en la expresión ובכל.

8 **d** Tal vez sea preferible leer וְעַד.

9 **e** TM: «En medio de ti, oh Egipto». Estas palabras son evidentemente una adición que, en lo referente a los «signos y prodigios», piensa en las plagas, pero no en el milagro que se produjo junto al mar de juncos (cf. v. 8); quizás בתוככי מצרים sea también una variante de בכורי מצרים en el v. 8.

17 **f** יש («existe») debe eliminarse por ser un pleonasmo.

21 **g** מציון resulta extraño. Tal vez sea preferible leer בציון.

Forma

En la métrica del Sal 135 predomina el metro 3 + 3 (v. 1-4.8-10.12-14.18.19). Conforme al metro 4 + 3 habrá que leer los v. 5.15. Se observan, además, los siguientes metros: 4 + 4 en los v. 16.17; 3 + 4 en el v. 20; 3 + 2 en el v. 21, y estructuras trimembres en el v. 6 (3 + 3 + 3), en el v. 7 (4 + 3 + 3) y en el v. 11 (3 + 3 + 3). Las correcciones efectuadas con fines métricos no son capaces de reconstruir una métrica regular.

El Sal 135 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1. En este cántico de alabanza se han mezclado el himno imperativo y el himno participial hasta constituir una sola unidad. Cf. Introducción § 6, 1, Iαβ. Según los estudios de F. Crüsemann, debemos señalar lo siguiente: en el salmo se han unido dos formas hímnicas que por naturaleza son radicalmente distintas. En los v. 1-3 encontramos la exhortación a la alabanza, con arreglo al estilo del himno imperativo; intentos de llevarla a cabo aparecen ya en el v. 3 y principalmente en el v. 4. Pero en el v. 5 encontramos un nuevo enfoque: se escucha la voz de una sola persona. Los v. 6-12 representan luego el verdadero *corpus* del poema: una enumeración de todo lo que Yahvé realiza. Después de la enumeración viene una interpelación formal dirigida a Yahvé (v. 13). El v. 14 vuelve a ofrecernos un nuevo enfoque, al que sigue luego la polémica contra los ídolos (v. 15-18). La conclusión la forman exhortaciones imperativas a la alabanza (v. 19s) y una fórmula de bendición. Por tanto, la sección central del poema está enmarcada por elementos del himno imperativo. Cf. F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 127ss.

Marco

Nos imaginamos que el Sal 135 se entonaba por la comunidad congregada para el culto, con ocasión de una fiesta celebrada en el templo (F. Nötscher). Las exhortaciones que se hacen en los v. 19-21 nos permiten reconocer los círculos que tomaban parte en la alabanza. También se menciona el lugar en que se entonaba el cántico hímnico («Sión», «Jerusalén»).

Pero se plantea un problema especial con respecto a la historia de las tradiciones de los temas que aparecen en el salmo. H. Gunkel cree que el Sal 135 es «una paráfrasis y una recopilación preparada para el culto». Este especialista llama la atención sobre pasajes paralelos y préstamos: v. 1 = Sal 113,1; v. 2 = Sal

134,1; v. 3a = Sal 136,1; v. 3b = Sal 54,8; v. 4 = Ex 19,5; Dt 7,6; v. 6a = Sal 115,3; v. 7 = Jer 10,13; 51,16; v. 10-12 = Sal 136,17-22; v. 13 = Ex 3,15; v. 14 = Dt 32,36; v. 15-20 = Sal 115,4-11. Es posible que el Sal 135 dependa literariamente —en parte— de salmos más antiguos. Pero habrá que tener en cuenta principalmente que este salmo se halla dentro de una corriente de tradición en la que es determinante el tema central del «éxodo de Egipto» y de «la entrada en la tierra de Canaán». Cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, 21,58; M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 51ss. El esquema canónico del «breve *credo* histórico» (Dt 26,5ss; 6,20ss) se deja sentir en diversos fragmentos históricos escritos en poesía y en prosa (cf. Sal 78; 105; 136; Ex 15; 1 Sam 12,8; Jos 24). Es interesante que esté ausente por completo la tradición del Sinaí, la cual pertenece a otro círculo de tradiciones y de culto. Pero incluso el Sal 135, que pertenece a una época muy tardía, contiene los rasgos fundamentales del esquema canónico. Habrá que suponer que los temas del «éxodo de Egipto» y de la «entrada en Canaán» se conmemoraban constantemente en la fiesta de pascua (cf. H.-J. Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament*: EvTh 1/2 [1958] 47-67). Sorprende el intenso realce que se da a los «signos y prodigios contra Faraón» (v. 9); cf. Ex 7-12. El salmo debe fecharse en época tardía.

Comentario

1-4 El salmo comienza con un clamor de alabanza הללו יה («aleluya»). Habrá que preguntarse si el Sal 135 pertenece también a los «salmos de aleluya» (cf. los comentarios a los Sal 111 y 113). El antiquísimo clamor de alabanza va seguido por el verdadero introito hímnico con exhortaciones a la alabanza. עבדי יהוה («siervos de Yahvé») podrían ser los sacerdotes que están en pie (עמד, v. 2.19.20) sirviendo a Yahvé, pero habrá que tener en cuenta que en el antiguo testamento también se llama «siervos de Yahvé» a los miembros de la comunidad (cf. el v. 14 y el comentario a Sal 134,1). La comunidad congregada para el culto está reunida en el templo y en los atrios del santuario para la adoración solemne. La expresión «nuestro Dios» (אלהינו), en el v. 2, recuerda la fórmula del pacto. La bondad y la amabilidad (cf. Sal 54,8) de Yahvé y de su nombre han hallado su expresión fundamental en la elección de Israel (cf. Dt 7,6). En el introito hímnico, el כי causal («porque») introduce una frase que habla

primeramente acerca de la relación fundamental de Yahvé con Israel. La tradición del éxodo es, en su más íntima esencia, tradición acerca de la elección (cf. Dt 7,6ss).

La sección principal comienza con un כי afirmativo («sí») y con el «enunciado confesional que proclama *a posteriori* un hecho»: אני ידעתי («yo sé»; cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, 35). Sobre אני ידעתי, cf. también Sal 119,75.152. Habrá que suponer que un solo hablante ha recitado las frases de la sección principal (cf. también Sal 8,4s). El v. 5 ensalza a Yahvé como «Dios Altísimo». Acerca de los nombres de Dios y sobre la idea del «Dios Altísimo», cf. Introducción § 10, 1. Se recoge aquí un antiquísimo tema de la tradición cultual de Jerusalén; ese tema enmarca la verdadera sección central: los v. 8-12. Yahvé sobrepuja a todos los dioses (cf., a propósito, las afirmaciones que se hacen sobre los ídolos en los v. 15-18). El «Dios Altísimo» es el Creador (v. 6s). También aquí aparece uno de los temas de la tradición cultual de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Yahvé es «el que hizo el cielo y la tierra» (עשׂה שׁמים וארץ; Sal 134,3; Gén 14,19). El v. 5 quiere testificar ante todo la soberana libertad del Creador (cf. Sal 115,3). El poder del Dios de Israel no tiene límites. El v. 6 indica sólo en palabras claves los relatos primordiales de la lucha contra el caos, la victoria sobre el mar y sobre las תהומות («profundidades»). Cf. O. Kaiser, *Die mythische Bedeutung des Meeres in Ägypten, Ugarit und Israel*, ZAWBeih 78 (1959). En la mitología siro-cananea Baal es quien lanza los relámpagos y trae tormenta y lluvia sobre el país (cf. las estatuillas ugaríticas que muestran a Baal en actitud de arrojar un haz de relámpagos). En la confesión de fe de Israel se reverencia a Yahvé como el poderoso dispensador de la lluvia (cf. Sal 29,5ss; 68,10). Por lo demás, sobre la forma למטר («para la lluvia») habría que hacer notar que, según las ideas corrientes en Canaán, no desciende la lluvia si no hay relámpagos que fulguren (cf. G. Dalman, *AuS* I, 215).

Nos preguntamos por qué razón se ha hecho que los enunciados sobre Yahvé Dios Altísimo y Creador precedan al tema de la actividad histórica de Yahvé (v. 8ss). Que nosotros sepamos, los temas de la creación pertenecen esencialmente a la fiesta de los tabernáculos. Pero suponemos, desde luego, que en tiempos posteriores se produjo en la poesía sálmica un intercambio de temas y tradiciones. Ahora bien, es obvio pensar que las características de los relatos de pascua constituían, dentro de las tradiciones sobre la actividad histórica, el elemento decisivo que atrajo las tradiciones sobre la creación. Los «signos y prodigios con-

tra Faraón» (v. 9) muestran a Yahvé como Señor de la naturaleza y dominador de los elementos. El tiene poder para realizar en el cielo y en la tierra todo lo que le place (v. 6).

8-12 Un análisis de los temas de los v. 8-12 nos muestra primeramente el hecho notable de que no se hable explícitamente del milagro del mar. Se mencionan las grandes hazañas de Yahvé: las plagas (v. 8.9), la victoria alcanzada sobre las naciones y los reyes extranjeros (v. 10.11), y la donación del país como נחלה («heredad») de Israel (v. 12). En tiempos posteriores ocuparía más el primer plano de la atención la leyenda de pascua (Ex 7-12). A propósito de las tradiciones que aparecen en los v. 8-18, cf. Ex 12,29; Sal 78,43-53; 136,17s; Núm 21,21-24.33-35.Jos 11,23; 12.

13-14 Un interludio hímnico (v. 13.14) en los v. 15-18 ensalza el nombre de Yahvé y las hazañas del Dios de Israel.

15-18 Los v. 15-18 deben verse en conexión con los v. 5s. Sorprenden las concordancias con Sal 115,4ss. También en el citado salmo se contraponen el poder soberano y la actividad de Yahvé a la impotencia de los ídolos. Es innegable la influencia del Deuteroisaías sobre ambos pasajes sálmicos. Cf. el comentario a Sal 115,4ss.

En Is 2,8 se dice ya que los dioses son obra de manos de hombre. Por tanto, habían surgido ya los profetas del siglo VIII con su manera de pensar que resalta plenamente en el Deuteroisaías. La imprecación que aparece en Sal 135,18 es «cierta huella de las antiguas formulaciones sacras pertenecientes a la ceremonia de la execración» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel* [1985] 224). Porque también el mensaje profético, que está dirigido contra los dioses y las imágenes de los ídolos, se halla en relación íntima con el ceremonial de la imprecación, que en el salmo que estamos estudiando se observa como un eco tardío.

19-21 En los v. 19s encontramos una enumeración y una interpelación dirigida a diversos grupos (cf. los comentarios a Sal 115, 9s.12; 118,2ss). Reconocemos aquí a los miembros de la comunidad de después del destierro que participaban en el culto. ברך («bendecir») tiene el significado de «reconocer omnímodamente a alguien en su situación de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 [1947] 31; pero consúltese también G. Wehmeier, *Der Segen im Alten Testament* [1970]). Bendecir es una forma de alabar. El solemne cántico de alabanza va dirigido al Dios que se halla presente en Jerusalén.

Finalidad

La sección central (v. 8-12), que trata de la historia de la salvación y que menciona las hazañas fundamentales de Yahvé e incluye en sí el misterio de la elección (v. 4), está enmarcada por exhortaciones a la alabanza (v. 1-3.19-21) y por la glorificación del Dios de Israel, el Dios que es soberano y que está exaltado por encima de todos los impotentes dioses (v. 5-7.15-18). Por tanto, dos marcos rodean la actividad fundamental de la historia de la salvación. El Sal 135 es un cántico de la comunidad que adora y alaba. Pero lo más característico del salmo es el claro contraste: Yahvé ha demostrado en grandes hazañas su poder y su gracia, mientras que los dioses —como obras que son de manos de hombre— revelan su impotencia. En todo ello se trata supremamente de la verdadera y recta confianza (v. 18).

LITURGIA DE ACCION DE GRACIAS POR LOS ACTOS SALVIFICOS DE YAHVE

Bibliografía: J. Obermann, *An Antiphonal Psalm from Ras Shamra*: JBL 55 (1936) 21-44; G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ²1982) 11-80; A. Lauha, *Die Geschichtsmotive in den alttestamentlichen Psalmen*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae (1945); M. Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch* (1948); L. Alonso Schokel, *Psalmus 136 (135)*: Verbum Domini 45 (1967) 129-138; F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 74-76; P. Auffret, *Note sur la structure littéraire du Ps 136*. VT 27 (1977) 1-12.

1 Dad gracias a Yahvé, porque es bondadoso;
¡sí, para siempre dura su bondad!
2 Dad gracias al Dios de dioses;
¡sí, para siempre dura su bondad!
3 Dad gracias al Señor de señores;
¡sí, para siempre dura su bondad!
4 Al único que ha hecho grandes maravillas[a];
¡sí, para siempre dura su bondad!
5 Al que hizo con sabiduría el cielo;
¡sí, para siempre dura su bondad!
6 Al que consolidó la tierra sobre las aguas;
¡sí, para siempre dura su bondad!
7 Al que creó[b] grandes luminarias;
¡sí, para siempre dura su bondad!
8 El sol para que reine de día;
¡sí, para siempre dura su bondad!
9 La luna ''[c] 'para que reine'[d] de noche;
¡sí, para siempre dura su bondad!
10 Al que golpeó a los egipcios en sus primogénitos;
¡sí, para siempre dura su bondad!

11 Y sacó a Israel de entre ellos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
12 Con mano fuerte y brazo extendido;
¡sí, para siempre dura su bondad!
13 Al que dividió en dos el mar de juncos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
14 E hizo pasar por el medio a Israel;
¡sí, para siempre dura su bondad!
15 Y a Faraón y a su ejército[e] los arrojó al mar de juncos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
16 Al que condujo a su pueblo a través del desierto;
¡sí, para siempre dura su bondad!
17 Al que golpeó a reyes poderosos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
18 Y dio muerte a reyes famosos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
19 A Sijón, rey de los amorreos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
20 Y a Og, rey de Basán;
¡sí, para siempre dura su bondad!
21 Y dio su tierra en heredad;
¡sí, para siempre dura su bondad!
22 En heredad a Israel, su siervo;
¡sí, para siempre dura su bondad!
23 Al que se acordó de nosotros en nuestra humillación;
¡sí, para siempre dura su bondad!
24 Y nos rescató de nuestros enemigos;
¡sí, para siempre dura su bondad!
25 Al que dio pan a toda carne;
¡sí, para siempre dura su bondad!
26 Dad gracias al Dios del cielo;
¡sí, para siempre dura su bondad!

4 a Por razones métricas se ha propuesto a veces suprimir נפלאות o גדלות, pero convendrá atenerse al TM.

7 b El G lee adicionalmente μόνῳ (לבדו).

9 c TM: «y las estrellas». Se trata de una complementación que recarga el verso y que debe suprimirse.

d El plural se produjo por extensión; como en el v. 8, habrá que leer לממשלת.

15 e A veces se suprime וחילו por razones métricas, pero convendrá seguir al TM.

Forma

En lo que respecta a la métrica, el Sal 136 no ofrece dificultades. Predomina el metro 3 + 3: v. 1-3.5-11.13.14.16-26. Los v. 4.12.15, que deben leerse según el metro 4 + 3, podrían adecuarse al metro normal por intervención de la crítica textual, pero no se puede proceder en tal caso con absoluta seguridad.

El Sal 136 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza, con características de himno imperativo tanto por su estructura como por su estilo. Cf. Introducción § 6, 1, Iα. Este salmo, «considerado en su forma global, es un desarrollo de la forma básica del himno imperativo. El cumplimiento del imperativo, en este caso, no se produce una o varias veces después de diversas estrofas, sino que se repite después de cada uno de los breves estiquios del salmo, y consiste en la fórmula estereotipada כי לעולם חסדו; esta fórmula, probablemente, era cantada todas las veces por la comunidad como respuesta a cada uno de los estiquios» (F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 [1969] 74). Según este análisis y su conclusión, el cumplimiento del imperativo del salmo, que H. Gunkel quería ver en la denominada «sección principal», no consiste en la enumeración de los actos de Yahvé en el primer hemistiquio de cada estrofa, sino en el segundo hemistiquio correspondiente. Los primeros hemistiquios del salmo deben entenderse como desarrollo del ליהוה («a Yahvé») a partir de la forma básica del himno imperativo (Crüsemann, 75). Un paralelo formal con el Sal 136 lo tenemos en Eclo 51. Cf. T. Vargha, *De Psalmo hebraico Ecclesiastici c. 51*: Antonianum 10 (1935) 3-10.

Marco

Como ya se hizo notar, si suponemos que la frase repetida constantemente en este himno era un responsorio cantado por la comunidad, entonces habrá que entender el Sal 136 como una liturgia hímnica que debía de tener su *Sitz im Leben* en el culto divino de Israel. Suponemos que la enumeración de las grandes hazañas de Yahvé en la creación y en la historia de la salvación la cantaba un solista (cf. el comentario a Sal 135,5), mientras que el segundo hemistiquio (con su vieja fórmula de acción de gracias, constantemente repetida), era cantado por la asamblea de la comunidad. Cf. Sal 118,1-4 (Eclo 51,1ss). J. Obermann llamó la atención sobre un paralelo de tal letanía en el antiguo oriente. En el himno a El, de Ras Shamra, publicado por Dhorme (cf.

Syria XVI, 231s), encontramos una liturgia parecida a la del Sal 136

Será difícil determinar en qué fiesta se entonaba como liturgia el Sal 136 H Schmidt piensa que el v 25 es el verdadero objetivo de todo el salmo porque debe de referirse a una fiesta para celebrar la recogida de la cosecha Pero será muy difícil dar al v 25 un acento especial La enumeracion de las hazañas divinas en la creación y en la historia de la salvación, principalmente la recitación de las tradiciones acerca del éxodo y de la ocupación del pais, constituye indudablemente el centro de todo el salmo En 2 Crón 7,3 6 encontramos una clave para saber cómo la comunidad congregada para el culto cantaba el Sal 136 en los tiempos de después del destierro En una fiesta del templo se llevaba a cabo una gran *proskynesis* ante Yahvé Era algo corriente en Jerusalén desde los tiempos más antiguos, principalmente con ocasión de la fiesta de los Tabernáculos (cf los comentarios a Sal 24, 95,2, 99,5) Pero el Sal 136 no pertenece probablemente a la tradición de la fiesta de otoño sino a la tradición cultual de la fiesta de la pascua Los temas dominantes, el «exodo de Egipto» y la «entrada en la tierra de Canaán», se conmemoraban incesantemente en Israel durante la fiesta de la pascua y de las *mazzot* (cf H -J Kraus, *Zur Geschichte des Passah-Massot-Festes im Alten Testament* EvTh 18 [1958] 47-67) Cf también el comentario al Sal 135, «Marco» En todo caso, es indudable que en los tiempos de después del destierro la fiesta de pascua ocupó un lugar central en las grandes festividades de culto En este ciclo de fiestas pudieron recogerse tradiciones y costumbres de la antigua fiesta de los Tabernáculos

En el Sal 136 son notables las tradiciones Como el Sal 135, tambien el Sal 136 debió de tomar prestamos literarios Esta hipótesis parece obvia principalmente en relación con la epoca tardia Pero habrá que tener en cuenta que el salmo se halla dentro de una corriente de tradiciones en las que son determinantes los temas del «exodo de Egipto» y de la «entrada en la tierra de Canaan» Cf G von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, 29s, 70s, M Noth, *Uberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 51ss Los sumarios a manera de confesiones de fe que encontramos en los himnos históricos del Salterio pueden derivarse en su estructura fundamental del «breve *credo* historico» (Dt 26,5ss, 6,20ss) que no menciona los acontecimientos del Sinai y que establece un determinado curso de la historia de la salvacion (cf tambien Sal 78, 105, 135, Ex 15, 1 Sam 12,8, Jos 24) En el Sal 136, a los dos «temas fundamentales» se añadieron

otros dos temas: 1. el «pórtico» de la tradición sobre la creación, que en los v. 4-9 recurre principalmente a Gén 1; 2. el tema de la «conducción a través del desierto» (v. 16), que en otros tiempos se había transmitido de manera independiente (cf. M. Noth, *Überlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 62s).

Sobre la datación del salmo no podremos dar ninguna explicación segura. Sin embargo, mucho habla en favor de una época posterior al destierro. Como hemos de ver todavía, algunos enunciados presuponen que ya ha quedado terminado el Pentateuco.

Comentario

Los v. 1-3 exhortan a la comunidad a alabar con acción de gracias a Yahvé. Sobre el v. 1, cf. Sal 106,1; 107,1; 118,1. El estribillo responsorial comienza inmediatamente en estos primeros versículos. Los nombres que se aplican a Dios en los v. 2.3 nos permiten reconocer un trasfondo politeísta (H. Gunkel). Aquí se dejan sentir antiquísimas tradiciones de Jerusalén, según las cuales se realzó al «Dios Altísimo» y se le hizo salir del panteón de los dioses y de los poderes (cf. Introducción § 10, 1). Yahvé es el «Dios Altísimo» (cf. también Dt 10,17). El es אדון: el Señor y Creador del mundo (cf. el comentario a Sal 8,2). También en Sal 135,5 se observa el singularísimo recurso a las tradiciones cultuales de Jerusalén. Las expresiones con que se designa a Dios introducen los enunciados que se hacen acerca de la creación. **1-3**

Las referencias al poder creador de Yahvé en los v. 4-9 se hallan relacionadas con una tradición que se observa también en otros salmos. Primeramente se destaca en general la actividad taumatúrgica del Dios de Israel (v. 4; cf. Sal 72,18; 86,10). Se acentúa la singularidad exclusiva de su acción. Luego, en una sola frase, se proclama el milagro de la creación del cielo (cf. el comentario a Sal 8,4s; Jer 10,12). La tierra quedó consolidada «sobre las aguas» (cf. Sal 24,2). Debajo de ella están las aguas primordiales. רקע, con su significación fundamental de «apisonar», no debería traducirse por «extender»; el verbo designa la acción de consolidar y endurecer un elemento. Los v. 7-9 recuerdan el pasaje de Gén 1,14-18, y podrían referirse al texto del primer relato de la creación. Pero sería también posible una tradición independiente, de la que hubiera surgido Gén 1,14ss. Cf. un problema parecido en el Sal 8. **4-9**

El tema de la «creación» —según las investigaciones en materia de historia de las tradiciones— es un «pórtico» que da acceso a los acontecimientos centrales de la historia de la salvación (v. 10-24; cf. G. von Rad, *El problema morfogenético del hexateuco*, 67ss).

10-16 En los v. 10ss se enumeran ahora las efemérides y los hechos fundamentales de la historia de la salvación. Sobre los v. 10-22, cf. también Sal 135,8-12. Los v. 10-12 nos recuerdan la leyenda de la pascua (Ex 11-12). Acerca del v. 11 (y también del v. 19) señala M. Noth «que la enumeración de las hazañas de Dios... es posterior, evidentemente, a la terminación del Pentateuco». Cf. M. Noth, *Num 21 als Glied der 'Hexateuch'-Erzählung*, en *Aufs. z. bibl. Landes- und Altertumskunde* I (1971) 99, nota 75. Aunque en el Sal 136 aparezcan «formas puras» y «tradiciones canónicas», no debemos desatender los pasajes que demuestran concordancia con el Pentateuco ya terminado.

En los v. 13-15 se menciona luego el milagro del mar. Es muy singular la imagen que aparece en el v. 13a. H. Gunkel pensaba en un motivo de cuento. Pero R. Dussaud ha demostrado que la imagen de «dividir en dos» el mar tiene su origen en la mitología de la lucha contra el dragón. El verbo *gzr* aparece en los textos de Ras Shamra. R. Dussaud escribe: «Pero el pasaje principal es la expresión *ʿagzr ym bn ym* ('yo haré separación entre mar y mar'). El empleo del verbo *gzr* en el sentido de 'separar las aguas' concuerda con Sal 136,13, que se refiere precisamente al paso del mar Rojo» (cf. R. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament* [1937] 61). Por tanto, los relatos de Ex 14,21ss fueron recibidos según las imágenes de la mitología del oriente antiguo. Sobre el v. 13, cf. Ex 14,16-31; acerca del v. 15, cf. Ex 14,27. El tema de la «conducción a través del desierto» (v. 16) debió de penetrar ya desde muy pronto en los salmos históricos, después de haber tenido constantemente un significado independiente en la tradición del antiguo testamento (cf. Am 2,10; Dt 8,15; Jer 2,6).

17-26 En los v. 17ss se describen los acontecimientos de la «entrada en la tierra de Canaán». En el v. 17 no debería sustituirse מלכים («reyes») por גוים (naciones) o por לאמים (pueblos). El versículo podría aludir a la lista de los reyes vencidos, que leemos en Jos 12, mientras que el v. 18 conduce a la especial mención que se hace de los reyes Sijón y Og, de la Jordania oriental (cf. Sal 135,10s; Núm 21,21-24.33-35). El milagro de la donación de la tierra concluye las acciones fundamentales de la historia de la salvación (v. 21s). Los v. 23.24 podrían referirse a los sucesos del tiempo de los jueces, en los que Yahvé protegió a su pueblo en la נחלה («heredad»).

El v. 26 termina con una exhortación y vuelve al estilo formal de los v. 1-3. También el nombre divino de אל השמים («Dios del cielo») pertenece a la tradición cultual del «Dios Altísimo» (cf. Introducción § 10, 1).

Finalidad

Con alabanzas llenas de gratitud, la comunidad del antiguo pacto conmemora las grandes hazañas de Yahvé en la creación y en la historia; esa comunidad vive de las maravillas obradas por su Dios (v. 4). «Tales expresiones, que provienen más bien del ámbito cultual, se caracterizan por su concentración exclusiva sobre la acción divina. Israel es el objeto mudo y pasivo de la actividad de Yahvé» (G. von Rad, *TeolAT* I, 354).

«JUNTO LOS RIOS DE BABILONIA...»

Bibliografía: H. E von Waldow, *Anlass und Hintergrund der Verkundigung des Deuterojesaja* (tesis Bonn 1953); K. Galling, *Erwagungen zur antiken Synagoge*· ZDPV 72 (1956) 163-178; G. Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen* (tesis Basel 1957); F. Luke, *The Songs of Zion as a Literary Category of the Psalter*: Indian Journal of Theology 14 (1965) 72-90, U. Kellermann, *Psalm 137*: ZAW 90 (1978) 45-58; M. Halle-J McCarthy, *The Metrical Structure of Psalm 137*· JBL 100 (1981) 161-167; G. S. Ogden, *Prophetic Oracles against Foreign Nations and Psalms of Communal Lament· The Relationship of Ps 137 to Jer 49,7-22 and Obadiah*: JStOT (1982) 89-97.

1 Junto a los ríos de Babilonia
nos sentábamos y llorábamos,
al acordarnos de Sión.
2 En los sauces, allí
colgábamos nuestras liras.
3 Sí, allí nos pidieron
nuestros guardianes[a] canciones
y nuestros opresores[b] alegría:
«¡Cantadnos
uno de los cánticos[c] de Sión!».
4 ¿Cómo podríamos cantar
un cántico de Yahvé
en tierra extranjera?
5 Si te olvido, oh Jerusalén,
¡que 'se seque'[d] mi mano derecha!
6 ¡Que se me pegue la lengua al paladar,
si no me acuerdo de ti,
si no enaltezco a Jerusalén
por encima de la mayor de mis alegrías!
7 ¡Recuerda, oh Yahvé,
contra los hijos de Edom
el día de Jerusalén!

Ellos decían: «¡Arrasadla! ¡Arrasadla
hasta sus cimientos!».
8 **¡Oh hija de Babilonia, tú la 'destructora'[e],**
bien haya el que te dé tu merecido! ''[f]
9 **¡Bien haya el que agarre y estrelle**
a tus hijos contra la peña!

3 a Habría que traducir literalmente: «los que nos tenían cautivos».

b תּוֹלָל aparece sólo en este lugar en todo el antiguo testamento. Es una expresión que se deriva de יָלַל («lamentarse»). Se refiere a los malos tratos y castigos inferidos a los prisioneros.

c No es necesario poner el plural משירי.

5 d TM: «así te olvide...». Se trata, evidentemente de un error de copista. G y san Jerónimo: תִּשָּׁכַח; T: אשכח. Lo mejor será leer תכחש (Os 9,2; Hab 3,17). Habría entonces un juego de palabras con el verbo paralelo אשכחך.

8 e TM: «Tú, la destruida». Con σ' hay que leer, de acuerdo con el sentido: הַשָּׁדוּדָה.

f TM: «por lo que hiciste con nosotros». Se trata, evidentemente, de una adición que recarga el verso, y que deberá ser eliminada (cf., a propósito de esta complementación, Ap 18,6).

Forma

La estructura métrica —con arreglo a la secuencia de los versos— es la siguiente: 2 + 2 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 2 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2.

Sobre el Sal 137, H. Schmidt afirma lo siguiente en su comentario: «El poema se halla completamente solo en el Salterio. No puede asignarse a ninguno de los géneros que encontramos en otros salmos». H. Schmidt piensa que esta singularidad podrá expresarse muy acertadamente diciendo que se trata de una «balada». Desde luego, habrá que admitir que el Sal 137 es muy singular en su forma. Sin embargo, es demasiado precipitado el querer renunciar por este motivo a un análisis desde el punto de vista de la crítica de las formas. Porque, ante todo, habrá que partir de la sencillísima observación de que en el v. 3 se menciona explícitamente el género literario del salmo. Al salmista le pidieron que cantara un «cántico de Sión» (שיר ציון). Sobre la categoría de los cánticos de Sión, cf. Introducción § 6, 4. Sobre

las razones para considerar el Sal 137 como un «cántico de Sión», cf. también F. Luke, *The Songs of Zion as a Literary Category of the Psalter*: Indian Journal of Theology 14 (1965) 72ss.

Ahora bien, no debemos detenernos en esta observación inicial. Aquellas personas a quienes se pide que canten un cántico de Sión, no están ni mucho menos en condiciones —debido a su situación actual (v. 1)— de entonar sus antiguos cánticos de Sión. Todo se ha convertido en sufrimiento y lamentación. Claramente nos explica el v. 4: «¿Cómo podríamos cantar un cántico de Yahvé en tierra extranjera?». A pesar de todo, no se ha olvidado a Jerusalén. Y los tonos del cántico de Sión vuelven a escucharse en aquel cántico de oración de la comunidad que se lamenta y expresa sus sentimientos de duelo. Cf. Introducción § 6, 2, Iβ. El «nosotros» es el nosotros de la comunidad que se lamenta y expresa su duelo, de la comunidad que presenta ante Yahvé su petición (v. 7). Al mismo tiempo, las imprecaciones de los v. 7ss son un elemento que se halla muy cerca de aquellos cánticos de oración entonados por quienes se han visto traumatizados por la humillación sufrida a manos de los enemigos extranjeros.

El Sal 137 es un ejemplo impresionante de que, en la historia de la poesía sálmica, las formas y los géneros tienen gran capacidad de persistencia, pero no son los factores dominantes. La situación y la temática se imponen.

Marco

El Sal 137 es el único salmo del Salterio que no puede fecharse con seguridad. En él se hace referencia a la situación de los judíos deportados a Babilonia. Existe aún el imperio babilónico (v. 8). Ahora bien, el cantor, que en el v. 5 irrumpe fuera de la lamentación y eleva su voz, no mora ya probablemente «junto a los ríos de Babilonia» en el momento de la composición del cántico (cf. שם en los v. 2.3). Lo contempla todo retrospectivamente. En los v. 1-3 se describen en tiempo perfecto los acontecimientos que tuvieron lugar en el extranjero.

En la investigación histórica de los salmos, el Sal 137 tuvo siempre una posición clave. Resulta una imagen curiosa, cuando se ve en conjunto la historia de la investigación. Mientras que B. Duhm consideraba el Sal 137 como el salmo más antiguo del Salterio, vemos que I. Engnell opina que se trata del salmo más reciente (I. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* [1945] 176, nota 2).

Pero ¿cómo habrá que imaginarse en concreto el *Sitz im Leben* del Sal 137? ¿habrá que admitir realmente que aquí, en forma de «balada», se narra un episodio de la historia de Israel? Esta interpretación difícilmente estará en lo cierto. Es más probable que el salmo tuviera su origen en una solemnidad de lamentación organizada por los desterrados. Cf., a propósito, H. E. von Walderow, *Anlass und Hintergrund der Verkündigung des Deuterojesaja*, 104-123; H.-J. Kraus, BK XX § 3. Estando en tierra extranjera se piensa en Sión (v. 1); se recuerda el día en que fue destruida Jerusalén (v. 7). Esta situación cultual es, seguramente, la que mejor explica el Sal 137. H. Ewald fue el primero en ver tales relaciones.

Comentario

1-2 Como sucede con frecuencia en los cánticos de oración de una comunidad, también el Sal 137 comienza con una descripción del llanto y la lamentación de la comunidad congregada para el culto. La indicación de lugar על נהרות בבל («junto a los ríos de Babilonia») hace referencia a los canales que recorren las tierras de aluvión de los cursos bajos del Eufrates y del Tigris. Según Ez 1,1; 3,15, habrá que pensar (entre otros) en el «río Quebar» (*nāru kabaru*).

La descripción de la situación en el v. 1 ha originado extraordinarias dificultades a los exegetas (cf. la visión de conjunto que ofrece H. Gunkel). Pero la explicación más sencilla y esclarecedora es la que nos da H. Ewald, quien dice que los judíos desterrados se reunían junto a los cursos de agua de los canales para recordar la destrucción de Jerusalén. El agua del «país extranjero» (v. 4) debió servir no sólo para los ritos de lamentación (cf. 1 Sam 7,6) sino también para las abluciones cultuales. Sobre el rito de lamentación y llanto, cf. también Lam 2,10s.18ss; 3,48ss. בזכרנו («al acordarnos») no se refiere seguramente a un recuerdo cualquiera, sino a la lamentación cultual de la comunidad. Estas relaciones se infieren directamente de la forma del cántico de oración de la comunidad en los v. 1s. Y, así, el v. 2 no debió de ser tampoco una impresión lírica, sino un acto determinado de celebración comunitaria de lamentación. Las liras, instrumento que se tañe para cantar alegres alabanzas, habían enmudecido y colgaban de los sauces de las orillas. En el fondo de todo se halla la idea de que también los objetos pueden «estar de duelo» (cf. Lam 1,4).

A propósito del Sal 137 se ha formulado a menudo la pregunta sobre cómo habrá que imaginarse las reuniones de culto de los judíos desterrados. Difícilmente podrá pensarse en la creación de la sinagoga durante los tiempos del destierro. Lo más verosímil es que los desterrados se reunieran en determinados lugares (por ejemplo, en las casas de sus ancianos o junto a los canales). Estas reuniones debieron tener dos fines: 1. lamentarse por la destrucción del santuario de Jerusalén y pedir que cambiara radicalmente la suerte de los desterrados; 2. aguardar insistentemente una declaración profética que anunciara el futuro. Deducimos de 1 Re 8,46ss que la comunidad orante, en tales ocasiones, se volvía hacia Jerusalén al «dirigir sus oraciones» (*Kibla*).

Se ha tratado de entender psicológicamente la escena descrita en los v. 3.4, y se ha querido ver cómo los opresores extranjeros se burlaban de los cautivos obligándolos a que los alegraran con canciones al son de la lira. Pero los enunciados del salmo se hallan a un nivel más profundo. Por sus motivos se relacionan con las preguntas sarcásticas hechas por los enemigos («¿pero dónde está ahora vuestro Dios?»; cf., por ejemplo, Sal 79,10; 115,2). Quieren que se haga patente el contraste entre el tema de los cánticos de Sión y la situación actual de los desterrados. Tal es el sentido de la petición que se escucha en el v. 3 (cf. Lam 2,15). Es interesante la «denominación del género»: שיר ציון, que correspondería a los Sal 76; 84; 87; 122. 3-4

En tono de lamentación, el v. 4 responde a las insinuaciones sarcásticas de los enemigos. En tierra extranjera, separados como estaban de Sión, no podían entonar cánticos de alabanza en honor de Yahvé. Algunos matices de esta respuesta son importantes. El salmista, al hablar de שיר יהוה («cántico de Yahvé»), se refiere seguramente a los himnos en honor de Yahvé, a los cánticos que glorifican a Yahvé (cf. 2 Crón 29,27; Sal 33,2). También los cánticos de Sión glorifican a Yahvé. Pero tales himnos en honor de Yahvé no pueden entonarse en tierra extranjera. No es posible realizar allí un acto cultual (cf. 1 Sam 26,19; Os 9,3ss). El país es impuro (cf. Ez 4,13). Sin embargo, esta explicación no excluye que en tierra extranjera puedan celebrarse solemnidades de lamentación (cf. 1 Re 8,46ss).

En los v. 5.6 escuchamos a un solo cantor, tal vez al compositor del cántico, que hace que su voz resalte entre los lamentos de la comunidad. El salmista comienza formulando una imprecación condicional contra sí mismo. ¿Qué sentido tienen sus palabras? 5-6

Se ha pensado que en los v. 5s se declara con insistencia: ¡Jamás cantaré un cántico de Sión en tierra extranjera! ¡que se seque mi mano antes de coger la lira! ¡que se pegue mi lengua al

paladar antes que cantar el himno que me exigen los que me oprimen!

Pero ¿será correcta esta interpretación? Los v. 5.6 son, más bien, un cántico de Sión. El cantor declara: ¡Jamás olvidaré yo a Jerusalén! ¡la ciudad de Dios es la mayor de mis alegrías! Estas declaraciones y confesiones, revestidas de la forma de una imprecación contra uno mismo, son indudablemente una glorificación de Sión. Entonces los v. 5.6 tendrían el siguiente sentido: Es verdad que en tierra extranjera no puedo cantar alegres cánticos de Sión, pero ¡jamás olvidaré a Jerusalén! ¡para mí Jerusalén es la mayor de todas mis alegrías! Un voto así, formulado bajo el signo de una imprecación dirigida contra uno mismo, sería perfectamente concebible en el marco de una solemnidad de lamentación que conmemore la destrucción de Jerusalén (v. 7). Sobre la imprecación dirigida contra uno mismo, cf. Job 31,22; Sal 7,6.

7-9 El Sal 137 termina con dos imprecaciones. Cf. también Sal 79,10ss; Lam 1,20-22: 3,64ss. La maldición contra Edom desempeña también un papel especial en Lam 4,21. Jamás se ha olvidado que Edom, en el momento de la destrucción de Jerusalén («el día de Jerusalén», יום ירושלם), se puso de parte de los enemigos y sintió gozo maligno en la destrucción de la ciudad santa (cf. también Abd 8-15; Ez 25,12s; 35,5ss). «Es significativo que la maldición contra Edom se inserte aquí, realmente en contra del contexto (J. Olshausen), y preceda incluso a la maldición dirigida contra Babilonia» (H. Gunkel). Evidentemente, la venganza contra la traidora Edom fue un tema especial de las lamentaciones por la caída de Jerusalén. Se invoca a Yahvé para que intervenga contra los edomitas, que tanto se habían gozado de la destrucción de la ciudad santa. Sobre el v. 7, cf. H. J. Boecker, *Redeformen des Rechtsleben im AT*, WMANT 14 (^{2}1970) 110.

La maldición contra Babilonia, en los v. 8.9, se descarga en irónicas felicitaciones dirigidas al ejecutor de la venganza. Es cruel el deseo expresado en el v. 9. Sin embargo, habrá que tener en cuenta dos puntos de vista: 1. El enunciado del v. 9 no es una expresión particular «del judaísmo antiguo que sabía mucho de odios y venganzas» (H. Gunkel), sino una referencia a la crueldad de las acciones guerreras del mundo antiguo en general. Cf. Os 10,14; 14,1; Nah 3,10; Is 13,16; 2 Re 8,12 (Lc 19,44). 2. La petición de venganza es una petición que apela al poder de Yahvé sobre la historia. Cf. también Ap 18,20. En medio del curso de la historia hay que dejar en claro si Yahvé es Dios y si triunfa sobre las grandes potencias.

Finalidad

El Sal 137 nos permite reconocer el ansia y el anhelo con que la comunidad desterrada, separada del lugar de la presencia de Dios, se acordaba de Sión. Jerusalén es la «más excelsa de todas las alegrías» (v. 6). Pero la lamentación se sobrepone a todos los recuerdos. Se describe de manera muy impresionante a la comunidad sumida en llanto y que se consume de congoja. Aun a gran distancia, esa comunidad no puede menos de jurar de nuevo su fidelidad a Jerusalén (v. 5s), y de desear la destrucción de los enemigos.

El salmo muestra muchos puntos en común con el Sal 42/43 y con la intensa añoranza de Sión que también en él se manifiesta. Pero, dadas las circunstancias, modifica la forma y el contenido de los antiguos cánticos de Sión para que se ajusten a ellas. En todo esto es notable que los cánticos de Sión (שיר ציון, v. 3), según los entiende el salmo, no son cánticos para glorificar y ensalzar a Sión, sino «cánticos de Yahvé» (v. 4): salmos en los que todo el cántico, la oración y la glorificación se encaminan en primero y en último lugar al Dios de Israel.

La comunidad cristiana —en situaciones de opresión y de duelo— recogerá las lamentaciones de Israel. Pero sólo con muchas reservas y críticas podrá hacer suyos los deseos que se expresan en los v. 7-9.

Salmo 138

«TE DOY GRACIAS DE TODO CORAZON»

Bibliografía: Chr. Barth, *Die Errettung vom Tode in den individuellen Klage- und Dankliedern des Alten Testaments* (1947); O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 186ss, 210ss.

1 **De David.**
¡Te[a] doy gracias de todo corazón!
¡En presencia de los dioses tañeré para ti!
2 **¡Me postro ante tu santo templo**
y doy gracias a tu nombre
por tu fidelidad y bondad!
¡Porque por encima de todos los ‘cielos’[b] has enaltecido
tu nombre ‘y’[b] tu palabra!
3 **¡En el día en que clamé, me escuchaste,**
‘acrecentaste’[c] el vigor de mi alma!
4 **¡Que te den gracias, oh Yahvé, todos los reyes de la tierra,**
cuando escuchen las palabras de tu boca!
5 **¡Que canten sobre los caminos de Yahvé,**
porque grande es la gloria de Yahvé!
6 **Sí, sumamente excelso es Yahvé, y mira al humilde,**
y reconoce[d] de lejos al orgulloso.
7 **¡Aunque yo tenga que andar en medio de la opresión,**
tú me das vida a pesar de la ira de mis enemigos!
¡Tú extiendes tu mano,
me ayuda tu mano derecha!
8 **¡Yahvé lo llevará a cabo para mí!**
¡Oh Yahvé, tu bondad dura eternamente!
¡No abandones la ‘obra’[e] de tus manos!

a Algunos manuscritos y versiones añaden יהוה como invocación. 1

2 **b** El orden de los versos ofrece algunas dificultades en el v. 2. Si se añade על־חסדך ועל־אמתך a la primera parte trimembre del verso, entonces el v. 2b es demasiado breve para formar un verso completo independiente. Podríamos especular suponiendo que ha habido un error por haplografía en שמך, que debe desdoblarse en על־כל־הַשָּׁמַיִם y שִׁמְךָ. Entonces, antes de אמרתך habría que poner la cópula ו. TM: «Sobre todo tu nombre tu palabra».

3 **c** TM: «Me hiciste inquieto». Esta lectura es absurda. Lo mejor es leer תַּרְבֵּה (según G y T con sufijo; el sufijo falta en S). Cf. también Sal 18,36.

6 **d** La extraña forma יידָע se halla probablemente en vez de יידַע (cf. Ges-K § 69b, nota 1).

8 **e** TM: «las obras». Tal vez se trate en este caso de una manera no habitual de escribir el singular מַעֲשֵׂה (Ges-K § 93ss); algunos manuscritos y S leen el singular.

Forma

No es posible ver claramente cuál es la disposición y la estructura de los v. 2.7. Así que, por lo que respecta a la métrica de esos versículos, no se podrán ofrecer sino conjeturas. En el v. 2 habría que leer 3 + 2 + 2 y 3 + 3; en el v. 7: 3 + 3 y 2 + 2. El v. 8 es también trimembre (3 + 3 + 3), mientras que en los versículos restantes la métrica es 3 + 3 (v. 1.3.5), y 4 + 3 (v. 4.6).

El Sal 138 pertenece a la categoría de los cánticos individuales de acción de gracias. Cf. Introducción § 6, 2, Iγ; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 210ss.

Marco

Los cánticos individuales de acción de gracias, entonados por miembros de la comunidad cultual del antiguo testamento, se cantan en el atrio del templo (v. 2). El cantor del Sal 138 ha experimentado graves angustias (v. 3.7), pero Yahvé le escuchó (v. 3). No se nos dice cuáles fueron las angustias por las que tuvo que pasar el salmista. Podría tratarse de una grave enfermedad que le arrebató todo su vigor vital (v. 3b.7).

Se expresa constantemente la opinión de que el Sal 138 tuvo que ser entonado por un monarca. Sobre todo, el v. 4 no se entendería sino en labios de un rey. Pero esta interpretación está descaminada. Un rey no ora ante las puertas del templo (v. 2).

Además, hay que tener en cuenta que en el antiguo testamento los miembros de la comunidad pronuncian frases que propiamente sólo un rey podría decir (cf. *infra*, «Comentario»).

La fecha de la composición del salmo deberá fijarse en una época tardía, seguramente después del destierro. Habrá que presuponer que se conoce ya el mensaje del Deuteroisaías. Suponemos que el salmo era un formulario que estaba a disposición de quien quisiera utilizarlo.

Comentario

Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. En algunos manus- 1-3
critos de G encontramos la tradición, que resulta ya inexplicable, de que el Sal 138 hubiera sido compuesto por Zacarías o se hallase de algún modo en relación con él.

Con la primera palabra אודך («te doy gracias») se define el carácter de todo el salmo. Un miembro de la comunidad del antiguo testamento comparece individualmente ante Yahvé para cantar un cántico de acción de gracias. Este cántico de acción de gracias es, al mismo tiempo, un testimonio de la ayuda milagrosa prestada por Yahvé, y una confesión de fe en la inmutable bondad de Dios para Israel. El salmo vibra con ferviente entrega a Dios: el cantor entona su cántico de acción de gracias «con todo el corazón». Ahora bien, ¿cómo habrá que explicar «en presencia de los dioses tañeré para ti»? Casi todas las antiguas traducciones eluden el chocante enunciado נגד אלהים. G traduce estas palabras por: ἐναντίον ἀγγέλων, y piensa evidentemente en los בני־האלהים. Expresa, por tanto, un desposeimiento de poder de los «dioses». S habla de «reyes» (armonizado así con el v. 4); T traduce por «jueces» (probablemente acercándose exegéticamente a lo que se dice en el Sal 82). También J. Wellhausen elude el chocante enunciado, refiriendo אלהים a Yahvé y traduciendo sencillamente «Dios». Pero en todos estos intentos de traducción e interpretación se está eludiendo el sentido del texto. ¿Qué significa נגד אלהים? Hay que plantear de nuevo esta cuestión. Mencionaremos tres posibilidades de explicación: 1. אלהים podría referirse a los «dioses» del panteón cananeo que con incesante rivalidad luchaban por conseguir el título soberano de «Dios Altísimo» (cf. Introducción § 10, 1). Si אלהים hubiera que interpretarlo de esta manera, entonces el v. 1b tendría el siguiente sentido: Yahvé, mediante su intervención salvífica en la vida del salmista, ha demostrado ser el poderoso «Dios Altísimo». En una

audaz confesión de fe, el salmista demuestra ante los demás dioses que Yahvé es el único que tiene poder (cf. Ex 15,11; Sal 86,8). La concepción señalaría hacia la tradición cultual de Jerusalén, una tradición que data de la época preisraelita. 2. אלהים podría referirse, tal como lo entiende G (ἀγγέλων), a los seres divinos —desposeídos de poder— que viven en el mundo celestial. Entonces el salmista entonaría su agradecida alabanza ante los poderes supramundanos que ensalzan en todo momento a Yahvé (cf. Sal 29,1ss; 103,20s; 148,2). Pero נגד tiene más bien el significado de la audaz confrontación. Por eso, junto al primer intento de interpretación, habrá que mencionar una tercera posibilidad. 3. Las antiguas tradiciones cultuales de Jerusalén, según las cuales Yahvé —como el «Dios Altísimo»— tiene su trono por encima de todos los demás dioses (cf. también Sal 96,4; 97,7.9; 82,1ss), son concretadas por el Deuteroisaías en sentido escatológico. Yahvé entra en una suprema confrontación con los dioses de las naciones. Ahora bien, Israel es testigo de la actuación salvífica y constante de Yahvé (cf. Is 43,10; 44,8). Pudiera ser que el cantor del Sal 138, impresionado principalmente por el mensaje del Deuteroisaías, y como testigo de la poderosa y clemente actuación de Yahvé, eleve su voz en contra de todos los dioses. De esta manera no es necesario interpretar el Sal 138 en sentido «escatológico»; podríamos suponer que el salmista ha recogido la concretización de las antiguas tradiciones cultuales de Jerusalén.

Es interesante un paralelo que se halla en Mesopotamia. Un orante declara: «La mención de tu nombre quiero glorificarla entre los dioses» (cf. F. Stummer, *Sumerisch-akkadische Parallelen zum Aufbau alttestamentlicher Psalmen* [1922] 106). Según esto, el enunciado del salmista en el v. 1b es un elemento tradicional del lenguaje de las plegarias en el oriente antiguo.

En el atrio del templo, el salmista se postra y adora «en dirección hacia el templo» (cf. Sal 5,8). El שם («nombre») testifica el misterio de la presencia de Yahvé. Donde está el שם, allí está Yahvé mismo atendiendo con amor. Cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 38. La frase introducida por כי explica el fundamento de la acción de gracias. En su intervención, Yahvé ha revelado su grandeza y señorío. Con אמרה («palabra») se piensa probablemente en las palabras salvíficas con las que se promete ayuda al que padece la angustia (cf. el comentario a Sal 107,20; 119,37; 130,5; J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92).

ביום קראתי («en el día en que clamé») recuerda el momento en que la lamentación fue presentada ante Yahvé. Se atestigua

el mılagro de haber sıdo escuchado (cf el comentarıo a Sal 22,22) Yahvé acrecentó «el vıgor de la נפש» H Gunkel explıca de la sıguıente manera el v 3b Yahvé ha ınfundıdo en el cantor «el poderoso entusıasmo que se expresa en este cántıco» Sería preferıble entender el v 3b a partır de תחיני («tú me das vıda», v 7) Yahvé arrebató de la esfera de la muerte a quıen sufría, y le ınfundıó nuevo vıgor vıtal (Chr Barth)

En su cántıco de accıon de gracıas, el salmısta se refıere a los 4-6
«reyes de la tıerra» Con asombro y adoracıón deben ellos reconocer el poder salvífıco de las palabras de Yahvé (cf el comentarıo al v 2b) Como es natural, semejante expectacıon debe entenderse prıncıpalmente como referıda a un rey Los descendıentes de Davıd están destınados a ser «los mas excelsos entre los reyes de la tıerra» (Sal 89,28) Son los representantes del poder de Yahvé y, por tanto, los testıgos del derecho del Dıos de Israel al señorío unıversal Pero estas expectacıones, en el antıguo testamento, pasan también a labıos de los mıembros sencıllos del pueblo de Dıos (cf Sal 22,28s, 47,2, 66,8, 67,4 6, 68,33, 96,7) La salvacıón de Yahvé es para todo el mundo Lo que acontece en Israel tıene valıdez unıversal El mılagro de la condescendencıa del «Dıos Altísımo» que se ınclına a los humıldes (v 6, cf prıncıpalmente Is 57,15), una vez contemplada ejemplarmente en un solo caso, debe hacer que todos los poderosos sean testıgos de ese hecho y se unan a la alabanza y la accıon de gracıas Sobre el v 6, cf Sal 14,2, 33,13ss, 34,16s, 102,20s, 113,5ss

Confesıones llenas de confıanza, formuladas en los v 7 8, 7-8
sırven de fınal al salmo Tan solo con sımples ındıcacıones se habla de los enemıgos que oprımían al salmısta y seguramente le sıguen oprımıendo (cf Introduccıon § 10, 4) El oprımıdo recıbe de Yahvé vıda y ayuda que le orıenta en su camıno Sobre el v 7, cf Sal 3,7, 23,4 Es ınnecesarıo enmendar תחיני querıendo leer תנחני, porque en la segunda parte del v 7 se habla de la mano extendıda de Yahvé, esa mano que muestra el camıno, y תחיני debe sıtuarse junto a תרבה בנפשי עז («acrecentaste el vıgor de mı alma», v 3b)

Finalidad

En el Sal 138 es muy sıgnıfıcatıva la manera en que un orante que está dando gracıas a Dıos se eleva muy por encıma del horızonte de su propıa vıda Interpela a dıoses y a reyes ¿Se trata aquí realmente de una expresıón de «entusıasmo», de «éxtasıs» y

de «sublime inspiración»? Esas explicaciones psicológicas no satisfacen. Hay que tener en cuenta, antes que nada, las tradiciones recogidas por el salmista. Y luego hay que reconocer sobre todo con qué marcado énfasis el cantor presenta sus propias experiencias como muestras ejemplares de la condescendencia bondadosa con que Yahvé fija su mirada en los humildes y en los necesitados de ayuda. Puesto que la actividad de Dios ocupa el centro del salmo, se interpela a dioses y a reyes. Mientras que los cánticos de acción de gracias de tiempos anteriores se dirigen principalmente a la comunidad de Israel (cf. el comentario a Sal 22,23s), vemos aquí que el mensaje del Deuteroisaías da ocasión seguramente a que el orante individual se entienda a sí mismo como testigo que proclama ante dioses y reyes la salvación de Yahvé.

«¡OH YAHVE, TU ME HAS ESCUDRIÑADO Y ME CONOCES!»

Bibliografía H Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928), H Hommel, *Das religionsgeschichtliche Problem des 139 Psalms* ZAW 47 (1929) 110ss, G A Danell, *Psalm 139* Uppsala Universitets Årsskrift (1951) 1-37, E Wurthwein, *Erwagungen zu Psalm 139* VT 7 (1957) 165-182, G Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen* (tesis Basel 1957), G M Behler, *'Seigneur, tu me sondes et tu me connais (Psaume 139)* Vie Spirituelle 50 (1959) 29-56, K H Bernhardt, *Zur Gottesvorstellung von Psalm 139*, en *Kirche, Theologie, Frommigkeit Festgabe fur G Holz* (1965) 21-31, J L Koole, *Quelques remarques sur Psaume 139*, en *Studia biblica et semitica, T C Vriezen dedicata* (1966) 176-180, M Saebø, *Salme 139 og visdomsdiktningen* TTKi 34 (1966) 167-184, G M Behler, *Der nahe und der schwer zu fassende Gott Eine biblische Besinnung uber Psalm 139* Bibel und Leben 6 (1965), H P Muller *Die Gattung des 139 Psalms* Deutscher Orientalistentag 1 (1968) 345 355, J C M Holman, *Psalm 139 Basic Exegesis* (tesis Roma 1969), Id , *Analysis of the Text of Psalm 139* BZ NF 14 (1970) 37-71, Id , *The Structure of Psalm CXXXIX* VT 21 (1971) 298-310, R Pytel, *Psalm 139,15* Folia Orientalia 13 (1971) 257-266, R Kilian, *In Gott geborgen Eine Auslegung des Psalms 139* Bibel und Kirche 26 (1971) 97-102, M Mannati, *Psaume 139,14-16* ZAW 83 (1971) 257-261, L C Allen, *Faith and Trial An Analysis of Ps 139* VoxEv 10 (1977) 5-23, L Sabottka, re'êka *in Ps 139,17 – ein adverbieller Akkusativ* Bibl 63 (1982) 558s, G Rice, *The Integrity of the Text of Psalm 139,20b* CBQ 46 (1984) 28-30

1 Para el director del coro. De David. Un salmo.
¡Oh Yahvé!, tú me has escudriñado y me conoces,
2 tú[a] sabes si me siento o me levanto;
te das cuenta desde lejos de mis intenciones[b].
3 Mi andar y mi reposar, tú lo examinas;
estás familiarizado con todos mis caminos.
4 Sí, no hay palabra alguna en mi lengua,
que tú, oh Yahvé, no la conozcas exactamente.

5 Por detrás y por delante me rodeas;
pones sobre mí tu mano.
6 Demasiado maravilloso[c] es este[d] conocimiento para mí;
demasiado elevado, no puedo alcanzarlo.
7 ¿Adónde me iré de tu espíritu,
adónde huiré de tu rostro?
8 Si subo al cielo, allí estás tú;
si me preparo un lecho en el mundo inferior, allí estás tú también.
9 Si me elevo con las alas de la aurora
y desciendo en el más alejado mar,
10 aun allí 'se apoderaría'[e] de mí tu mano,
y me alcanzaría tu diestra.
11 Y si dijera: «¡Que sólo me 'cubran'[f] tinieblas,
y que sea la noche la luz que me rodee!»,
12 las tinieblas no serían tenebrosas para ti,
y la noche resplandecería como el día ''[g].
13 ¡Sí, tú eres el que creó mis riñones;
me tejiste en el seño de mi madre!
14 ¡Te doy gracias por crearme tan maravillosamente!
¡Maravillosas son tus obras!
¡Mi alma lo sabe muy bien![h]
15 Mi cuerpo no estaba escondido a ti,
cuando yo estaba siendo formado en lo oculto,
polícromamente trabajado en las profundidades de la tierra.
16 ¡Ya en la forma primigenia[i] me veían tus ojos!
¡En tu libro 'estaba escrito' 'cada día'[j]!
¡'Todos mis días'[k] estaban formados,
y sin embargo ninguno era todavía presente!
17 En cuanto a mí, ¡qué difíciles[l] son tus pensamientos, oh Dios!
¡Qué enorme es su suma!
18 ¡Si yo fuera a contarlos, son más numerosos que la arena!
¡'Si hubiera acabado'[m], estaría todavía contigo!
19 ¡Oh si tú, oh Dios, mataras al malvado!
¡Vosotros, los sanguinarios, apartaos de mí[n]!
20 ¡Los que hablan[ñ] de ti llenos de engaño,
se 'alzan contra ti en vano'[o]!
21 ¿No iba yo a aborrecer, oh Yahvé, a los que te aborrecen?
¿no iba a despreciar a 'los que te desprecian'[p]?
22 ¡Con odio incontenido los aborrezco,
son enemigos para mí!
23 ¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón!
¡Examíname y conoce cómo pienso!
24 ¡Y mira si voy por el camino de la idolatría,
y condúceme por el camino[q] eterno!

a No es absolutamente necesario suprimir אתה por razones métricas. 2

b רע tiene propiamente el significado de «codiciar», «aspirar».

c *Ketib:* פלאִיָה (como femenino de פלאי); *Qeré:* פליאָה (de פָּליא). 6

d Según S podría leerse también הַדַעת; por el sentido, se trata de conocer a Dios.

e TM: «conducir». En consonancia con el verbo paralelo en el v. 10
10b será preferible leer תִקָחֵנִי de conformidad con G y S.

f TM: «me aplasten». Pero por el contexto se ve claramente que la 11
huida se realiza con el fin de evadirse. Por eso, será preferible leer ישוכני = יסוכני. Compárese con el texto que aparece en la versión de Símmaco (σ'): ἐπισκεπάσει, Ἄλλος καλύψει με. San Jerónimo traduce: «operient me» (o la lectura de dos manuscritos: «operiant me»)

g TM: «Las tinieblas son como la luz». Estas palabras son, eviden- 12
temente, una adición que debe suprimirse del texto.

h Sería posible que uno de los miembros del verso tuviera que eli- 14
minarse por ser una adición.

i En el antiguo testamento, גֹלם aparece únicamente en este lugar 16
y, como se ve por el Talmud, tiene el significado de «embrión», «cosa informe» (cf. KBL 185).

j TM: «En tu libro se escriben todos». Esta lectura sería correcta, si en el v. 16a —según el parecer de muchos intérpretes— se corrigiera גלמי y se leyese גמלַי («mis actos»). Pero si se acepta גלמי —con arreglo al TM—, entonces en el v. 16b habrá que leer יִכָּתב y כָּל־יום.

k TM: «días fueron formados». El verso es demasiado breve; falta un miembro. Por tanto, lo mejor será leer כָּל־יָמַי.

l יקר tiene el significado de: «ser difícilmente comprensible» (cf. 17
Dan 2,11).

m TM: «Estoy despierto». «Pero la hipótesis de que el compositor 18
se hubiera quedado dormido mientras reflexionaba sobre la grandeza de Dios, es sumamente inadmisible» (H. Gunkel). También será difícil pensar en el despertar después de una «incubación» nocturna en el templo (H. Schmidt, corrigiendo una hipótesis suya defendida en otro tiempo). Así que será preferible leer הֲקִצותי (de קצץ): «he acabado» (קיץ).

n Se suele acomodar el v. 19b al v. 19a. Entonces se suprime מני; 19
el imperativo סורו se sustituye por יָסורו. Pero se puede mantener perfectamente el TM.

ñ Según ε' (quizás también según α', σ', ϑ' y san Jerónimo) podría 20
leerse יַמְרוּךָ (de מרה), «resistir»), pero podemos seguir al TM.

o El texto se halla alterado. En primer lugar, נָשֻׂא podría entenderse como ortografía inusual de נָשְׂאוּ (Ges-K § 23i). Pero luego, en el TM, es completamente absurda la lectura עָרֶיךָ («tus ciudades»). Es preferible leer: נָשְׂאוּ לשוא עָלֶיךָ, en conexión principalmente con lo que se

dice en el v. 20a. La modificación propuesta a veces y que pretende corregir עריך por שמך (según Ex 20,7), se distancia mucho ortográficamente de lo que se dice en el texto, como señala con razón H. Gunkel.

21 **p** TM: «los que se alzan contra ti». Pero sería acertada la enmienda: ובמתקוטטיך.

24 **q** E. Wurthwein, en su ensayo *Erwagungen zu Ps 139*, señala con razón que עצב, probablemente, se refiere ante todo a la idolatría, mientras que עולם pudiera entenderse con arreglo al sentido que tiene פתחי עולם en Sal 24,7s (VT 7 [1957] 137s).

Forma

El estudio del Sal 139, en la perspectiva de la crítica de las formas, no ofrece dificultades especiales por lo que a la métrica se refiere. Domina el metro 3 + 3: v. 3-13.16.18.20.22.24. Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 1-2.14.15. El metro 4 + 3 se encuentra en los v. 17.21.23; el metro 4 + 4, en el v. 19.

En crítica de las formas surgen mayores problemas cuando se quiere asignar el salmo a uno de los géneros conocidos. ¿Cómo habrá que entender el Sal 139? En primer lugar, llama la atención el profundo cambio que se siente al pasar del v. 18 al v. 19. H. Schmidt, teniendo en cuenta la sorprendente diferencia con que aparecen los v. 19-24, se decidió a desligar del cántico esa sección final por considerarla un poema independiente. El mencionado especialista formula la pregunta siguiente: «Esos versos de ritmo tan extrañamente desigual y de tan apasionada fogosidad, ¿formarán parte realmente del sereno poema al que van unidos, según se nos ha transmitido el salmo?». Ahora bien, la impresión emocional no puede eliminar el hecho de que el v. 24 se halla evidentemente en estrecha relación con el v. 1. El salmo constituye una unidad. Pero ¿a qué género literario habrá que asignar el cántico? H. Gunkel cree que el «tono fundamental» (*Grundstimmung*) del salmo es hímnico, pero hace resaltar que el «yo» del orante reflexiona de manera muy peculiar sobre la omnisciencia y la omnipresencia de Dios. «Esta actitud interna del salmista, nueva e inaudita en un himno a la creación, es la que también ha hecho saltar la forma típica del género: el compositor ha partido del género hímnico pero lo ha sobrepasado notablemente tanto por la forma como por el contenido de su composición» (H. Gunkel). De manera parecida se expresa R. Kittel: «El salmo es mitad himno mitad reflexión didáctica sobre uno de los mayores problemas teológicos, el del completo con-

trol divino a través del tiempo y del espacio...». Por tanto, el elemento hímnico estaría entretejido con reflexiones sapienciales.

Pero luego A. Bentzen, A. Weiser y sobre todo E. Würthwein aportaron nuevos puntos de vista para la interpretación. A. Bentzen clasifica el Sal 139 entre las «oraciones de los acusados», y A. Weiser cree «que el salmo, como preparación para la decisión judicial divina, tuvo su lugar original en el contexto del culto». Luego E. Würthwein sintetizó todas estas indicaciones en una interpretación cultual más amplia del Sal 139 y elaboró una nueva exégesis del mismo. Es característico de los estudios recientes el prestar atención a los antecedentes cultuales a fin de basarse en ellos para comprender el cántico.

También G. A. Danell explica el Sal 139 a base del culto festivo. Pero sus explicaciones se rigen menos por el texto que por los principios de la «escuela de Upsala». Será difícil comprender cómo G. A. Danell llega a la siguiente idea: «Entonces el salmo podría ser la declaración del monarca, su profesión de fe en Yahvé después de su ascensión al trono en la fiesta de año nuevo. Esta profesión de fe se combina con su renuncia a los enemigos de Yahvé» (G. A. Danell, *Psalm 139*, 33). Semejante descripción de la situación queda descartada por completo.

Pero, de todos modos, puede discutirse si es razonable sustituir precipitadamente una situación cultual para poder asignar luego el salmo al género que se crea procedente. ¿No habrá que investigar primero a fondo la forma literaria? En este punto, lo mejor será comenzar por la sección final (v. 19-24). Sorprende que estos versículos muestren un tono que conocemos ya por los «cánticos individuales de lamentación». El salmista es perseguido por enemigos (רשעים). En los v. 19s expresa él una petición de juicio, una imprecación. Sobre todo los v. 23s corresponden a las peticiones que son frecuentes en los cánticos de lamentación (cf. Sal 26,2; 7,7ss). El perseguido ora así: «¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón!». Si ahora, partiendo de esta petición, atendemos al v. 1, entonces encontraremos en él la declaración que corresponde directamente: «¡Oh Yahvé!, tú me has escudriñado y me conoces». Por consiguiente, se ha llevado a cabo el sondeo del interior que tanto reclama el salmista. El Sal 139 comienza inmediatamente con la referencia a la realidad que ya se ha producido de hecho: ¡Yahvé me ha escudriñado! Este hecho singularísimo tiene un notable paralelo. Los «cánticos individuales de lamentación» contienen como un clamor decisivo: «¡Escúchame!». Y no es raro que en un salmo que se caracteriza desde

el primer versículo como cántico de acción de gracias, se cite el lamento y la petición con que el orante compareció una vez ante Yahvé. El Sal 139 comienza como un cántico individual de acción de gracias y de confianza, y termina con las palabras que el orante exclamó una vez ante Yahvé, cuando se encontraba en su angustia. Si el cantor hubiera procedido de manera estrictamente cronológica, entonces tendría que haber comenzado por los v. 19-24. Pero el acontecimiento de la intervención divina se halla para él al comienzo y en el medio de todo el cántico. Como en el cántico de acción de gracias y de confianza, en los v. 1-18 se proclama el milagro del poder auxiliador de Yahvé. Es innegable el tono hímnico fundamental.

En este lugar hemos de intentar primeramente una síntesis y buscar la categoría del salmo (en cuanto sea posible). Habrá que acentuar que el salmo muestra tonos de cántico de alabanza (cf. Introducción § 6, 1), sin que ni por el estilo ni por la forma se pueda hablar de un himno. Además, el salmo tiene rasgos del cántico de oración de un individuo, los cuales —indirectamente— señalan hacia el cántico individual de acción de gracias (cf. Introducción § 6, 2, Iγ), sin que pueda encuadrarse el salmo en ninguna de esas dos categorías. Con razón insiste M. Saebø en la relación del Sal 139 con la poesía sapiencial: M. Saebø, *Salme 139 og visdomsdiktningen*: TTKi 34 (1966) 167ss. En todo caso, conviene entender más que nada el Sal 139 como poema didáctico, pero sin olvidar las relaciones en cuanto a la forma y el contenido expuestas anteriormente. Sobre los poemas didácticos, cf. Introducción § 6, 5. Además, en todas las reflexiones en materia de crítica de las formas, habrá que tener bien presente la cuestión acerca del marco.

No hay duda alguna de que el Sal 139, por su forma y su disposición, es un cántico incomparable, con enunciados que habrá que dilucidar con más detalle.

Marco

Nuevamente lo mejor será tomar como punto de partida los v. 19-24. El cantor del salmo estaba siendo perseguido por gente malvada (רשעים). En el v. 21 se dice que los enemigos aborrecen a Yahvé. Con intenciones asesinas rodeaban al salmista (v. 19). Evidentemente, han lanzado contra él graves acusaciones y es posible que acusaran al oprimido de ser adorador de ídolos. En medio de esta angustia, el oprimido buscó refugio en Yahvé y se

sometió al juicio de Dios. Esto quiere decir en concreto: el acusado, abrumado por las calumnias, comparece ante Yahvé con la petición: «¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón! ¡Examíname y conoce cómo pienso!» (v. 23). Cf. el comentario a los Sal 7; 17 y 26.

Como se ve claramente por el v. 1, Yahvé efectuó ese examen. En los v. 1-18 se glorifica a Yahvé como juez clemente, a cuyo poder nadie es capaz de sustraerse. Y este pasaje, que debe compararse especialmente con el cántico de acción de gracias y con el cántico de confianza, tiene particular significado en el ámbito cultual. Los v. 1-18 están impregnados de elementos de la «doxología de juicio»; cf. F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*: ZAW 47 (1929) 45ss. Con tales doxologías «no pretende mostrarse sino la manera en que una persona se somete incondicionalmente a la acción judicial de la divinidad, a saber, 'confesando' en un himno doxológico la insondable omnipotencia de Dios» (p. 52s). Estas conexiones las puso de relieve claramente E. Würthwein en su ensayo *Erwägungen zu Psalm 139*.

Pero ¿quién es el compositor? Es difícil responder a esta pregunta. E. Würthwein escribe: «La manera en que el autor domina las leyes del desarrollo teológico, de la aplicación práctica y de la creación poética demuestra claramente que no debemos considerarle como profano ni en el aspecto teológico ni en el poético. Se tiene la impresión de que su poema nace de una estricta tradición teológica y poética, con la cual él se hallaba vinculado profesionalmente, como se ve de manera patente» (*Erwägungen zu Psalm 139*, 181). En realidad —como explica Würthwein— habrá que pensar en un «desarrollo teológico» de temas e ideas como los que se han expuesto con referencia a la situación. Entre ellos está innegablemente el elemento sapiencial. Con reflexión bien diferenciada se va desarrollando el poema didáctico en la esfera intelectual de la poesía sapiencial, en el mundo de su manera de expresarse y de pensar. La teología sacerdotal y el estilo de explicación sapiencial se combinan en este salmo, que tiene una fecha de composición difícil de determinar.

Comentario

Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.º 17. Sobre לדוד מזמור, **1-6**
cf. Introducción § 4, n.º 2.

En el v. 1 se indica inmediatamente la situación de la que procede o en la que se encuentra todavía el cantor del salmo.

Yahvé le ha «escudriñado». El salmista se había sometido al examen divino en un juicio de Dios (v. 23). Se trasparentan con claridad las conexiones cultuales y de derecho sagrado. Por Sal 7,9s; 17,3ss; 26,1ss; 44,21ss; Jer 12,3 se ve fácilmente que las personas calumniadas y perseguidas se someten a que Yahvé las examine. Entran en el recinto sagrado con la convicción de que Yahvé es el único que conoce los corazones de todos los hombres (1 Re 8,39), y alaban en la «doxología de juicio» al «Dios de sabiduría» (אל דעות; 1 Sam 2,3). Cf. también Eclo 17,19; 23,19. De esta manera, en los v. 1-6, el orante del Sal 139 alaba con gratitud y plena confianza al Dios de Israel, que le conoce, que le rodea por todas partes y que penetra hasta en lo más íntimo. מרחוק («desde lejos»), en el v. 2, acentúa la convicción de que Yahvé, con inmenso poder y majestad, como Dios que tiene su trono en el cielo, ve y conoce toda la conducta de los hombres (cf. Jer 23,23.24; Sal 138,6; principalmente Sal 11,4s). Ningún propósito ni acción se le ocultan. El escucha toda palabra (cf. Mt 12,36). Con su poder envuelve por todas partes al hombre como el aire que lo rodea, y como la luz que lo envuelve (cf. Hech 17,28). Esta manera que tiene Yahvé de interesarse vivamente y de penetrarlo todo con su conocimiento es algo «demasiado maravilloso» y «demasiado elevado» (v. 6) para el cantor del salmo. El salmista se encuentra asombrado ante el misterio y la maravilla de la omnipresencia de Dios.

Pues bien, surge inmediatamente la pregunta que quiere saber en qué círculos de Israel estaban vivos tales pensamientos e ideas y qué tradiciones habrá que presuponer en los v. 1-6 y también en los v. 7ss. Hemos destacado ya que en los v. 1-18 aparecen elementos de la «doxología del juicio». Así como a Acán se le pide en sentencia judicial que dé gloria a Yahvé (Jos 7,19ss), así también las personas que en el lugar santo se someten al juicio de Dios deben alabar el poder universal y judicial de Yahvé. Tales doxologías, evidentemente, no se pronuncian de manera espontánea. En el santuario los sacerdotes debían de tener modelos para su utilización en tales ocasiones. Y nos imaginamos perfectamente que el Sal 139 es uno de esos modelos de origen sacerdotal (cf. también *supra*, «Marco»). Ahora bien, los sacerdotes siguen corrientes de tradición perfectamente definidas, que se reconocen bien en el Salterio, sobre todo por lo que respecta a Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Para comprender los enunciados doxológicos del Sal 139 habrá que tener en cuenta dos elementos: 1. En Jerusalén, con arreglo a las antiquísimas tradiciones cultuales de esta ciudad, se venera a Yahvé como el

«Dios Altísimo», como el Señor, creador y juez del universo Las doxologías tienen sus raíces en estas ideas y *theologoumena* tradicionales (cf Introducción § 10, 1) 2 En el Sal 139 tienen especial importancia los enunciados acerca de la omnisciencia y la omnipresencia de Yahve ¿De dónde proceden tales ideas? En primer lugar, habrá que referirse —como es logico— a la tradición acerca del juez del universo, tradición en cuyo ámbito se formaron las ideas sobre la omnisciencia y la omnipresencia de Yahvé (cf 1 Sam 2,3, 1 Re 8,39, Sal 11,4s, 14,2, 33,13ss, 94,2, 102,20 y *passim*) Sería concebible, además, una influencia egipcia Los himnos al dios-sol Amón-Re ensalzan al señor del universo y juez del mundo La omnisciencia y la omnipresencia se representan por medio de la luz del sol, que impregna y penetra en toda vida Cf , por ejemplo, el himno que aparece en el Pap Leiden 350 (A Bertholet [ed], *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 10,4) Se concibe perfectamente que, en las doxologías dedicadas a Yahvé, el «Dios Altísimo» y juez del universo, hubieran penetrado ya desde muy pronto ideas e imágenes tomadas de los himnos egipcios al sol Si partimos de estos presupuestos, entonces seria posible fijar la composición del Sal 139 en época relativamente temprana Una comparacion con los textos egipcios muestra que las reflexiones veterotestamentarias no son, ni mucho menos, «tardías» Pero, por principio, no hay ninguna posibilidad de efectuar una datación

Como texto paralelo tomado de la religion egipcia, nos referiremos al pasaje en que se habla del omnisciente dios Amon «Porque el es mi padre, Amon, el gran dios, que no tiene igual, que escudriña los cuerpos, que abre los corazones, el Sia (dios de la omnisciencia), que conoce lo interior del cuerpo Ningun otro dios tiene poder sobre lo que el ha hecho » Cf R Roeder, *Kulte, Orakel und Naturverehrung im alten Agypten* (1960) 220

Ahora bien, los enunciados sobre la omnipresencia y la omnisciencia de Yahve requieren una explicacion bíblico-teologica precisa No deben entenderse como atributos divinos que —en el sentido de la superlativa carencia de limitaciones— transciendan todas las posibilidades o limitaciones humanas Mas bien, habra que acentuar encarecidamente Yahve, «que ha hecho que su nombre sea conmemorado en algun lugar de la tierra (Ex 20,24), esta presente —el— en todas partes, y esa es nueva mente *su* omnipresencia El orden genetico imprime su sello permanentemente en el orden noetico» Cf K H Miskotte, *Der Gott Israels und die Theologie* (1975) 34

Es indiscutible que en el antiguo testamento se formulan desde muy pronto enunciados acerca de la omnipresencia y la omnisciencia de Yahve, referidos siempre al lugar de la presencia de Dios y a la correspon-

diente concretización de su saber. Pero, con toda prudencia, podemos afirmar que especialmente gracias a la profecía de Jeremías se suscitaron unas ideas que pudieron conducir a la teología del Sal 139. En Jer 23,23s hay un enunciado de importancia decisiva: «¿Soy yo un Dios sólo de cerca —oráculo de Yahvé— y no soy *Dios de lejos*? ¿o se esconderá alguno en escondite donde yo no le vea? —oráculo de Yahvé—». Hay que añadir también el pasaje de Jer 17,9s, unas palabras que corresponden muy de cerca a lo que se expresa en el Sal 139: «El corazón es lo más retorcido; no tiene arreglo: ¿quién lo conoce? Yo, Yahvé, exploro el corazón, pruebo los riñones (= lo más íntimo) para dar a cada cual según su camino, según el fruto de sus obras». Ahora bien, en el Sal 139 no se trata propiamente de la recompensa ni del castigo que sobrevienen por la penetrante mirada con que Dios lo escudriña todo, sino que se trata más que nada de lo que se dice en el v. 24: ¡es preciso encontrar un nuevo camino!

7-12 Los v. 7-12 ensalzan a Yahvé como al Dios todopoderoso de quien nadie puede esconderse ni huir. רוח («espíritu»), como el concepto paralelo פנים («rostro»), es una referencia a la poderosa presencia de Yahvé, a «su poder y su fuerza que actúa en todas partes» (F. Nötscher). Nadie puede escapar del Señor y juez del universo. Ni la subida al cielo ni el descenso al mundo inferior pueden ofrecer una seguridad que libre de ser alcanzados por Dios. No podemos averiguar ya a qué mito se hace referencia en la mención de la «aurora» en el v. 9. Así que será difícil interpretar con seguridad lo que quiere decirnos este versículo. ¿La persona que vuela se servirá de las alas de la aurora para elevarse? ¿o el v. 9a significa sencillamente «que uno se traslada al horizonte del este» (A. Bentzen)? El sentido está claro: aun la huida hacia los ámbitos más alejados del este y del oeste es absurda. Todas las dimensiones son abarcadas por Dios: Yahvé está en todas partes. Incluso el conjuro mágico con el que se hacen caer densas tinieblas no vale para nada, porque para Yahvé las tinieblas son claras y luminosas y la noche es como el día (v. 11s).

También con respecto a los v. 7-12 habrá que preguntarse de dónde proceden esas tradiciones y cómo habrá que entender las diversas imágenes que se mencionan. Es notable, en primer lugar, la declaración de que nadie es capaz de escapar de Yahvé. El salmista lo confiesa: No puedo huir de Yahvé. El juez del universo tiene un poder que lo abarca todo. Esta idea se presupone ya en Amós. Cf. Am 2,14s; 5,19s; 9,1ss; y también Is 29,15. Cuando se habla de subir al cielo, se piensa en los antiguos relatos de arrobamiento (Gén 5,24; 2 Re 2,1ss). Pero Yahvé es «Dios del cielo» (Sal 136,26). También el mundo inferior está abierto y patente ante él: Job 26,6 (cf. Job 17,13). Sobre el v. 9, cf. Jon 1,3. Las consecuencias son de inmenso alcance. «Si solo

Yahvé es Dios, no se puede desconocer que la muerte no puede tener poderío en sector alguno donde a Yahvé no le sea posible intervenir» (H W Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 149)

En las cartas de Amarna tenemos un importante paralelo de Sal 139,8s, procedente del oriente antiguo En una carta de Tagi dirigida al faraon se dice así

«¡Tanto si subimos al cielo
como si descendemos a la tierra,
nuestra cabeza está en tus manos!»

(Cf J A Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln*, n.º 264, 15-19, y F M Th De Liagre Bohl, *Hymnisches und Rhythmisches in den Amarna Briefen aus Kanaan*, en *Opera minora*, 375s) A propósito del pasaje citado de las cartas de Amarna, hay que señalar que *ir-si-tu* («a la tierra») puede traducirse también «al mundo inferior» (cf F M Th De Liagre Bohl, *Opera minora*, 517) Por tanto, la imagen del viaje al cielo y al infierno es una idea conocida en el oriente antiguo (cf el viaje al infierno realizado por Ištar, al que aquí también se hace referencia) Son enunciados originariamente mitologicos que el salmista recoge para presentar intuitivamente el poder universal de Yahve, juez del universo

Las concepciones que se escuchan en los v 11s deben considerarse como parte integrante de manipulaciones de la magia Habrá que compararlas con motivos narrativos como los que aparecen en Gén 19,11 y 2 Re 6,18, aunque con intencion algo distinta A propósito del v 11, cf Job 12,22, 17,12, 34,22

«¡Oh Yahvé, tu me creaste!» Este tema preside la seccion de **13-18**
los v 13-18 El juez del universo es el Creador Su omnisciencia y su conocimiento de cada uno de los hombres, un conocimiento que penetra hasta en lo más recóndito, tienen sus raices en el hecho de que él es quien ha creado al hombre (cf también Sal 33,14s, 94,9ss) En los v 13ss se expresan conocimientos sacerdotales acerca de la creación y la plasmación del hombre Los «riñones» son la sede de las mociones más íntimas del sentimiento y de la voluntad del hombre (cf Sal 7,10, 26,2, Jer 11,20, 17,10, 20,12) El v 13b manifiesta conocimientos anatómicos El cuerpo del hombre se considera como un tejido que se ha ido formando con destreza y arte (cf Job 10,8s, Sal 119,73) En un cantico de accion de gracias, el salmista ensalza la maravillosa creación de su cuerpo (a propósito del v 14, cf Job 10,9ss, Ecl 11,5, 2 Mac 7,22) El salmista sabe muy bien y reconoce el Creador penetra con su mirada en la obra llevada a cabo por él (v 15) A Yahve no le queda oculta su propia obra Son muy sin-

gulares las referencias a la creación del hombre: בסתר («en lo oculto») o בתחתיות ארץ («en las profundidades de la tierra»). Se trata aquí, seguramente, de reminiscencias de mitos ctónicos, que fueron recibidos por Israel y aplicados a Yahvé. El «hombre formado de la tierra» (cf. Gén 2,7) se originó en las oscuras y recónditas profundidades de la «madre tierra»; así debía decir el mito. Pues bien, en la recepción veterotestamentaria de este mito se declara que Yahvé penetraba con su mirada hasta lo más recóndito de esa formación y origen de la vida humana (cf. la recepción parecida que encontramos en Sal 90,2s). Es innegable que la idea de que el hombre procede de las «profundidades de la tierra», en el Sal 139, sirve «para testimoniar el convencimiento del orante de que Yahvé conoce las reconditeces del hombre desde el comienzo mismo de su existencia» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento*, 134). Según eso, el inconcebible poder de Yahvé consiste en su conocimiento del origen del hombre que se fue formando en lo «recóndito» de la madre tierra. Esta concepción, en la forma con que se recibe y transciende el mito extraño, es anterior aún a Gén 2,7; porque allí es Yahvé mismo el que crea y forma al hombre «del barro de la tierra». Es de gran importancia la confesión de fe que se formula en el v. 16 sobre la presciencia y la predeterminación por parte de Yahvé. La doxología llega aquí a su punto culminante. El saber de Yahvé, que lo penetra todo, conoce al hombre desde su forma primigenia, le acompaña día tras día asentando como quien dice en un acta todo lo que el hombre va a hacer, y determina (יצר) incluso el camino del hombre. Estas concepciones tienen paralelos en el antiguo testamento (cf. Job 14,5; Jer 1,5; Is 41,22s; 42,9; Ecl 6,10). Acerca del «libro de Yahvé», cf. el comentario a Sal 56,9; 69,29 (Ex 32,32s); P. Volz, *Eschatologie der jüdischen Gemeinde* ([2]1934) 290ss. Aquí no se trata, evidentemente, de una doctrina teórica y especulativa sobre la predestinación. B. Duhm comenta con razón: «La predestinación se halla muy lejos de entrar en conflicto con la libertad humana». Lo decisivo es la intención de la «doxología de juicio». A Yahvé se le atribuye un conocimiento absoluto; él lo sabe todo y con su mirada penetra absolutamente, sin límite alguno. El salmista se somete al juez del universo y creador, para quien no hay absolutamente nada que esté oculto.

En el v. 17 nos damos cuenta claramente de cómo el cantor se siente abrumado bajo el peso de tales pensamientos y concepciones. El no está en condiciones de medir la profundidad insondable de lo que acaba de expresarse. La doxología transciende la

capacidad del pensamiento para dominar tal realidad. Sobre el v. 17, cf. también Sal 73,16; 92,6; Job 42,3; Is 55,8. En el v. 18 se escucha un motivo hímnico. Sobre la acción de contar y enumerar las maravillas realizadas por Yahvé, cf. Sal 40,6. La arena es la imagen usada frecuentemente para designar lo innumerable, lo que no puede contarse: cf. Gén 22,17; 32,13; 41,49; Jos 11,4; Jue 7,12; Os 2,1 y *passim*.

Es muy singular el final del v. 18: ועודי עמך («estaría todavía contigo»). El reflexionar y enumerar no separaría de Yahvé al salmista. Aun en medio de los mayores esfuerzos de reflexión, el salmista seguiría siendo consciente de que continúa «estando con Yahvé», ahora igual que antes. Sobre el v. 18, cf. también ואני תמיד עמך («pero yo siempre estoy contigo») en Sal 73,23.

En los v. 19-24 tenemos aquel «cántico de lamentación» que 19-24
cronológicamente debió componerse antes que los v. 1-18. Pero no es la biografía ni la cronología lo que determinan la composición del salmo, sino la alabanza de Yahvé situada al principio del salmo y que lo domina todo. El v. 19s proyecta —con mirada retrospectiva— una imagen de la persecución en la que se vio envuelto el salmista. Gente malvada (רשעים) atentaba contra su vida y, evidentemente, había acusado con falsas inculpaciones al oprimido. En sus propios enemigos (cf. Introducción § 10, 4) el perseguido reconoce a los enemigos de Yahvé. H. Schmidt comenta a propósito del v. 21: «Aquí vemos cómo desde un corazón que no ha oído el sermón de la montaña, desde las profundidades en que Dios habla con nosotros, brotan escrúpulos que parecen nacidos de una conciencia moral influida por Cristo». Desde esta perspectiva se entiende la pregunta del v. 21 como una muestra de duda o inseguridad. Pero la interpretación dada por H. Schmidt es muy discutible. Es obvio entender el v. 21 como una pregunta retórica (cf. E. Würthwein). Más importante es realzar la tendencia a reconocer a los propios enemigos como enemigos de Yahvé. Aquí es donde el salmista busca seguridad. Su odio no debe entenderse como nacido de motivos egoístas; cf. G. Sauer, *Die strafende Vergeltung Gottes in den Psalmen* (tesis Basel 1957). El cantor quiere salir en defensa del honor de Yahvé, alzándose apasionadamente contra sus enemigos. El v. 23 expresa el vivo deseo de que un juicio divino dicte sentencia sobre la razón o la sinrazón de las acusaciones y de la persecución. Si עצב («idolatría») se refiere al culto idolátrico (cf. E. Würthwein), entonces habrá que suponer que al perseguido le acusaban de idolatría. En ese caso דרך עולם («camino eterno») sería, frente a las «novedades» del culto idolátrico (cf. Dt 32,17),

el camino probado y antiquísimo de una vida vivida rectamente ante Yahvé Podríamos preguntarnos si la mención de «los dos caminos» apunta a determinados ritos y costumbres de la ordalia La alternativa pudiera referirse a una decisión efectiva Es posible que el perseguido que se ha sometido al juicio de Dios sea conducido por uno de dos caminos recorridos tradicionalmente De esta manera se demostraría palpablemente ante todo el pueblo cual había sido el fallo del juicio divino En relación con todo esto, podriamos preguntarnos también si la distinción sapiencial entre los dos caminos (cf Sal 1,6) no hace referencia quizás a alguna institución cultual de la ordalía

Habria que mencionar ademas que la fenomenologia de la religión ha descubierto un interesante paralelo hindu con el Sal 139 En uno de los canticos del Atharva-Veda se dice «El jefe supremo de los dioses ve las cosas como si estuvieran cerca Lo que una persona piensa que ha hecho en secreto, eso llega a conocerse entre los dioses gracias a el Si una persona camina o se queda parada, si se vuelve a un lado, si se arrastra, si trata de escapar, si dos personas se sientan juntas para deliberar, todo eso lo sabe el rey Varuna como tercero Del rey Varuna es esta tierra, el alto cielo con sus lejanos confines, los dos mares con el cuerpo del dios, ciertamente, hasta esta poca agua que hay aqui, le oculta a el El que marchara aun mucho mas alla del cielo, no escaparia del rey Varuna Del cielo descienden aca sus espias, y miles de ojos observan atentamente la tierra El rey Varuna ve todo lo que hay entre la tierra y el cielo, y lo que hay mas alla El cuenta todos los parpadeos de una persona, lo calcula todo como hace el jugador con sus dados ¡Oh Varuna, los siete veces siete lazos que estan abiertos tres veces y que aguardan amenazadores, todos ellos deben amarrar al mentiroso, pero dejar libre al que dice la verdad!» (segun la traduccion alemana de Grill, *Hundert Lieder des Atharva-Veda*, 32, Geldner, *Religionsgeschichtliches Lesebuch*, 109s) Tambien aqui se trata de una especie de «doxologia de juicio» E Wurthwein hace notar con razon que el fondo del cantico hindu lo constituye una ordalia, y cita como prueba a Sten Konow en la obra de Chantepie de La Saussayes, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* II (1938) 452ss «Esa poca agua», segun Sten Konow, es «agua sagrada» como la que se utiliza en la ordalia (cf tambien Num 5,19ss) El que bebia de esa agua tenia que guardarse muy bien de decir mentiras La finalidad del rito sagrado era comprobar quien era el mentiroso y quien estaba diciendo la verdad La situacion de derecho sacro es muy parecida a la que se presupone en el Sal 139 Las asombrosas correspondencias se deben a que la situacion es parecida, y se deben tambien quizas a una primigenia concepcion comun acerca del oficio de juez universal del «Dios Altisimo»

Finalidad [10]

Sobre el trasfondo de la situación cultual estudiada a fondo, y teniendo en cuenta, al mismo tiempo, el elemento dominante de la «doxología de juicio», vemos que el mensaje esencial del Sal 139 se presenta hoy día de manera diferente a como se había presentado en otros períodos anteriores de la investigación. Sobre todo se rechazan ampliamente los puntos de vista interpretativos que se basan en un enfoque sapiencial y didáctico. El Sal 139 es el testimonio de una persona que se halla ante el juez de todo el universo. Sabe que la mirada de ese juez le penetra hasta en lo más íntimo de su alma, no es capaz de huir de él, y desde el instante mismo de su nacimiento, la mirada de Dios le acompaña a todas partes. La teología sacerdotal plasmó los enunciados acomodándose a las tradiciones ya existentes. En la confesión doxológica destaca un alto conocimiento acerca de la omnipresencia de Dios. Y, a pesar de todo, las confesiones encierran también en el fondo expresiones fervientes de confianza. Cuando el orante expresó el anhelo «¡Escudríñame, oh Dios, y conoce mi corazón!» (v. 23), el calumniado sabe muy bien que con Dios sus derechos están a buen recaudo. Se confía a Dios y él le ayuda. Por eso la gratitud y la confianza vibran en esos conocimientos —en parte inauditos— acerca del oficio de juez universal que corresponde a Yahvé.

Mencionemos además dos puntos de vista. Se refieren al tema «creer y conocer» y «el no ser».

1. «El salmo íntegro es un magnífico ejemplo de esta adecuación entre razón y fe. El deseo de conocer es tan apremiante, que cuando llega a tocar sus propios límites se convierte en testigo de la inescrutabilidad de Dios. El respeto de Dios no sólo proporcionaba una capacitación inicial para conocer, sino que además tenía una función eminentemente crítica, en cuanto que estimulaba continuamente en el hombre reflexivo la convicción de que su capacidad cognoscitiva tenía como objeto un mundo dominado por el misterio» (G. von Rad, *Sabiduría en Israel*, 138).

2. «No puede haber ningún paso verdadero a un ámbito que quede oculto a Dios, al ámbito de un ser o no ser que sea independiente de él, al ámbito de un dios distinto. Porque no existe en absoluto tal ámbito. Porque aun el no ser al que nos volvemos, y en el que caemos cuando Dios se aparta, es algo que es ante Dios, porque precisamente en la forma de aquel alejamiento divino que recae sobre él, el individuo no es en menor grado objeto del conocimiento divino que lo que es ante él. La huida fracasa, porque como huida de Dios no tiene ninguna meta,

ya que toda meta asequible queda dentro del ámbito del único Dios y, por tanto, dentro del ámbito de su conocimiento Porque en cualquiera de esas metas nos encontraremos de nuevo en presencia de Dios, vistos por él y conocidos por él, no menos asequibles a el de lo que él es asequible a sí mismo Podremos caer en el pecado y en el infierno, pero no podremos caer fuera del ambito del conocimiento divino y, por tanto, fuera del ámbito de su gracia y de su juicio, para salvación o para perdición nuestra» (K Barth, *Kirchliche Dogmatik* II/1, 623)

Salmo 140

«¡LIBRAME, OH YAHVE, DE LOS HOMBRES MALVADOS!»

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament,* ZAWBeih 49 (1928); H Birkeland, *Die Feinde des Individuums in der israelitischen Psalmenliteratur* (1933); H. Birkeland, *The Evildoers in the Book of Psalms* (1955); W Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht,* FRLANT 99 (1970); M. Greenberg, *Psalm 140:* ErIs 14 (1978) 88-99.

1 Para el director del coro. Un salmo de David.
2 ¡Líbrame, oh Yahvé, de los hombres malvados,
guárdame de los hombres violentos!
3 ¡De los que traman maldades en su corazón,
de los que diariamente 'fomentan'[a] guerras!
4 Su lengua está afilada, como la de una serpiente,
veneno de víbora tienen bajo sus labios. Sela.
5 ¡Guárdame, oh Yahvé, de las manos de los malvados,
protégeme del hombre de violencia!
¡De los que se han propuesto hacerme tropezar!
6 ¡Personas arrogantes me ponen secretamente trampas;
'causantes de desdichas'[b] tienden una red,
me ponen lazos por el camino! Sela.
7 Digo a Yahvé: ¡Tú eres mi Dios!
¡Escucha, oh Yahvé, mis intensas súplicas!
8 ¡Yahvé, mi Señor, mi fiel apoyo,
tú proteges mi cabeza en el día de la batalla!
9 ¡No des margen, oh Yahvé,
al deseo[c] del malvado[d]!
¡No permitas que su plan prospere!
10 '¡No alcen su cabeza en torno a mí los que me desprecian!'[e]
¡Caiga sobre ellos el mal que confabulan!
11 ¡'Llueva'[f] carbones sobre ellos, precipítelos al fuego,
a fosas, para que ya no se alcen!

12 ¡El fanfarrón no continúe en el país;
al hombre violento, el infortunio le persiga [g]!
13 ¡Ahora sé que Yahvé defiende
la causa del desdichado, el derecho de los pobres!
14 ¡Sí, los justos darán gracias a tu nombre,
los rectos morarán en tu presencia!

3 **a** יָגוּרוּ de la raíz גור II tendría el significado de «atacar». Es preferible leer יְגָרוּ (de la raíz גרה *piel*): «fomentar (contiendas)». Cf. Prov 15,18; 28,25; 29,22.

6 **b** TM: «y lazos». Pero, dado el contexto, la palabra no puede corresponder a lo anterior (cf. la situación pospositiva detrás de לי). Así que, en paralelo con גאים, será preferible leer מְחַבְּלִים.

9 **c** Algunos manuscritos: מאוי; Var[G]: מַאֲוַיִּי.

d G sugiere la siguiente forma del texto: רָשָׁע זָמְמוּ עָלַי.

10 **e** La disposición de los versos origina confusión. TM en los v. 9.10: «Alcense. Sela. La cabeza de mi entorno». Si nos atenemos a esta manera de entender el texto, difícilmente captaremos su verdadero sentido. H. Gunkel propone la corrección: אַל־יָרִימוּ סלַי ראש מְסָבִיב (cf. Sal 27,6). אַל se conserva todavía en G y σ', ירימו en dos manuscritos. Sobre las consideraciones de crítica textual y los procedimientos seguidos, cf. H. Gunkel.

11 **f** En el TM: *Ketib*: «caigan»; *Qeré*: «vacilen». Pero lo mejor será leer (en consonancia con el Sal 116) יַמְטֵר. Claro que es discutible que la corrección pueda llegar tan lejos para que con manuscritos, G y san Jerónimo leamos גַּחֲלֵי אש («carbones encendidos»). El TM, su forma actual, parece completamente aceptable.

12 **g** TM: «a empujones». Esta lectura no encaja con el contexto de las imágenes y resulta, además, problemática desde el punto de vista de la métrica.

Forma

El texto del Sal 140 se halla parcialmente en forma muy poco clara. Hay dificultades incluso con respecto al metro. En la mayoría de los casos se leen cadencias septenarias (4 + 3 y 3 + 4) con algunas cadencias de ocho pies (4 + 4); cf., por ejemplo, H. Gunkel, W. O. E. Oesterley), pero podríamos preguntarnos si las formas constructas tienen que llevar realmente dos pies (cf. H. Schmidt). Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 5.6. Y en el v. 9 habrá que suponer el metro 2 + 2 + 2.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración de un individuo (cf. Introducción § 6, 2, Iα); tiene afinidad, en

cuanto al estilo y a la intención de los enunciados con el Sal 64. En primer lugar (v. 2-6) se presentan peticiones y descripciones de la situación desgraciada. El v. 7 significa un nuevo comienzo y suplica ardientemente el juicio de Yahvé sobre los enemigos (v. 7-12). En el final se escuchan expresiones de seguridad y confianza (v. 13.14). Suponemos que el salmo era un formulario para ser utilizado en la situación indicada en el «Marco».

Marco

Se reconoce claramente la situación en que se halla el orante del Sal 140: está amenazado por calumnias y persecuciones. Claro que no se nos dice una palabra sobre la causa de esas actitudes hostiles. El orante se dirige a Yahvé con ruegos y lamentos. Los salmos de esta clase se entonan en un lugar sagrado. Es posible que el perseguido, en los v. 11s, pida un juicio de Dios sobre los enemigos. H. Schmidt escribe así acerca de estos versículos: «El compositor pide una decisión mediante un juicio de Dios, en el cual debió de desempeñar un papel una especie de prueba de fuego, una lluvia de carbones encendidos o un salto sobre una zanja en la que ardía fuego, si es que hemos de entender las palabras al pie de la letra». Aunque esta explicación, con sus conjeturas y su fantástico colorido, parece ir demasiado lejos, sin embargo sabe captar con acierto la intención expresada especialmente en los v. 11.12. De todos modos, el salmo pertenece al conjunto de los salmos de los enemigos del individuo; al menos, sus «conexiones institucionales» debieran investigarse, aunque tales conexiones no se aprecien sino débilmente. Cf. W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). Cf. también Introducción § 6, 2, IIβ. En los v. 13.14 el cántico de oración mira más allá de la situación de opresión y contempla ya la hora en que tenga que dar gracias por la salvación recibida.

Será difícil determinar la fecha de composición del salmo, que se utilizó como formulario. W. O. E. Oesterley piensa en el siglo IV a. C.; pero quedan por resolver muchas cuestiones.

Comentario

Sobre למנצח, cf. Introducción § 4, n.° 17. Acerca de מזמור 1-6
לדוד, cf. Introducción § 4, n.° 2.

El orante del salmo está siendo perseguido y calumniado por hombres violentos que traman maldades (רע) Los términos אדם y איש tienen aquí sentido colectivo («gente», «hombres») Se piensa en los «enemigos del individuo» (cf Introducción § 10, 4) Se lanza a Yahvé un extremo clamor de angustia En los v 2ss se describe a los enemigos La descripción trata de mover a Yahvé a que intervenga Los enemigos, en lo mas secreto, planean «maldades» (רעות) Instigan la discordia Cf Sal 21,12, 41,8ss, 120,7 Podríamos detenernos un instante y preguntarnos con H Birkeland si no se tratará quizás de enemigos extranjeros que inciten a la «guerra» Entonces el orante del salmo sería el monarca o el jefe de un ejército Tambien el v 8 podría sugerir esta misma idea, al decirse «Tu proteges mi cabeza en el día de la batalla» Pero es discutible que tal interpretacion sea correcta No olvidemos que, en algunos salmos, el orante habla de «ejércitos» que le rodean (cf principalmente el comentario a Sal 3) Se han tomado imágenes del ambiente del monarca (pero sin «democratizarlas») Este préstamo tiene la finalidad de dar mayor relieve intuitivo a los enunciados Porque por el conjunto del salmo vemos clarísimamente que el cantor se cuenta entre los אביונים («pobres») que, al verse acusados y calumniados, buscan refugio en Yahvé (cf Introduccion § 10, 3) Y, asi, el v 4 se refiere inmediatamente a los peligrosos ataques del calumniador «Bajo los labios» lleva él —como la víbora— el veneno mortal (cf el comentario a Sal 10,7, 58,5) Las manos del perseguidor quieren destruir al oprimido, quieren hacerle tropezar y caer (v 5) En el v 6 se llama a los enemigos «personas arrogantes» (גאים) Persiguen al salmista como si de un animal salvaje se tratara Sobre las imágenes utilizadas en el v 6, cf Sal 9, 16, 64,6, 141,9, 142,4, y G Dalman, *AuS* VI, 335ss

7-12 אמרתי («¡digo !») en el v 7 marca un nuevo comienzo El salmista se acerca a Yahve con una invocacion llena de confianza Cf Sal 31,15, 142,6s Busca refugio en Dios, que está dispuesto a proporcionar poder (עז) y salvacion (ישועה) יום נשק («el dia de la batalla») es una imagen tomada de la esfera de la guerra, pero que aquí se refiere al día decisivo de la confrontación en presencia de Yahvé, al día del juicio de Dios Asi se ve claramente en los v 9ss El enemigo es רשע («malvado»), es perseguido el צדיק («justo», v 14b) Pero el salmista ora pidiendo a Yahvé que haga que se malogren los propósitos de los enemigos (v 9) ¡Que no triunfen los calumniadores! (v 10a) Sobre el v 10b, cf la peticion correspondiente en Sal 7,17 (cf las expli-

caciones que se dan a propósito de Sal 7,17). Los v. 11s piden que recaiga sobre los enemigos el juicio de Dios. Con la expresión גחלים se piensa en «carbones encendidos», que son una imagen del juicio que va a descender de lo alto (cf. el comentario a Sal 11,6; 120,4; Gén 19,24). Por el contrario, באש («en [al] fuego») parece que hace referencia a otra desgracia distinta, como indica H. Schmidt. Si גחלים («carbones») se refiriese a una erupción volcánica, entonces con באש se pensaría quizás en el cráter del volcán. En todo caso, el v. 11 ruega encarecidamente que caiga sobre los enemigos un claro juicio de Dios. בל־יכון בארץ («¡no continúe en el país!», v. 11) se halla en claro contraste con ישבו את־פניך («morarán en tu presencia», v. 14b) o con promesas como למען יארכון ימיך על האדמה («para que se prolonguen tus días sobre la tierra», Ex 20,12). Bien pudieran escucharse aquí principios fundamentales del derecho sacro (A. Weiser).

ידעתי («sé») es expresión de una firme certeza garantizada 13-14
por el acontecimiento de la ayuda concedida por Yahvé. Por tanto, hay que presuponer que Yahvé ha intervenido y concedido su ayuda. Ha dado el fallo el juicio divino. No se nos dice de qué manera. El juicio divino se denomina משפט («derecho»); el proceso sacro se expresa con el término דין («causa»). El cantor del salmo se cuenta a sí mismo entre los desposeídos de sus derechos y los necesitados de ayuda. Sobre עני y אביון, cf. Introducción § 10, 3. Ahora bien, ידעתי no sólo atestigua un acontecimiento experimentado personalmente, sino que introduce al mismo tiempo una confesión de fe. Mediante su propia experiencia, el orante ha sido hecho partícipe y ha tenido acceso a una realidad salvífica vigente siempre en Israel: en Sión Yahvé defiende la causa de los desdichados y de los pobres. Sobre ידעתי, cf. W. Zimmerli, *Erkenntnis Gottes nach dem Buche Ezechiel*, ATANT 27 (1954). Sobre el v. 13, cf. Sal 9,19; 34,7. Y ahora, en el v. 14, se menciona a los que han sido justificados por la sentencia judicial de Yahvé. Son los צדיקים («justos») o ישרים («rectos»). Ensalzan a Yahvé, que salió en defensa de sus derechos. Nos preguntamos si el Sal 140 no puede entenderse también como cántico de acción de gracias que en los v. 2-6.7-12 cita las peticiones y lamentos del tiempo de la opresión. אמרתי, en el v. 7, podría traducirse también por: «he hablado...». Pero es indudable que en el Sal 140 dominan las peticiones y los lamentos. Ciertamente, ישבו את־פניך («morarán en tu presencia») se refiere principalmente a la residencia permanente en el país de Yahvé (cf. Sal 25,13; 37,9.11). Claro que se podría pensar también en la permanencia en el santuario (cf. Sal 23,6; 27,4).

Finalidad

El Sal 140 es el cántico de un עני que no logra que la gente respete sus derechos. Se ha visto en una situación desesperada. Los acusadores y calumniadores le rodean y buscan su perdición. Unicamente Yahvé es capaz de ayudarle. La súplica pidiendo la intervención de Dios muestra que en el antiguo testamento no hay otro camino para llegar a la certeza real de la צדקה cuestionada que el de la demostración de esa «justicia» en la aquendidad de esta vida. Dentro de la perspectiva del nuevo testamento, el Sal 140 podrá entenderse únicamente a la luz del cumplimiento proclamado en Rom 8,33ss.

Es notable el desenmascaramiento que se hace de los enemigos en las descripciones de la desgracia: v. 3ss. Representan al hombre alienado y alejado de Dios, en cuya manera de pensar, hablar y obrar se manifiesta el pecado humano (Rom 3,12ss). Por el contrario, el justo es esencialmente el oprimido, el pobre. Depende de la intervención de Dios. Le caracterizan su indigencia y sus sufrimientos. Pero, en todo ello, el clamor de angustia y la petición están sustentados por la certeza y la confianza en que Yahvé sale en defensa de la causa de los pobres (v. 13).

ORACION PIDIENDO PROTECCION CONTRA EL PODER DE LOS IMPIOS

Bibliografía: H. Junker, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen:* Bibl 24 (1943) 197-212; R. Tournay, *Le Psaume 141:* VT 9 (1959) 58-64; D. Gualandi, *Salmo 141 (140)*: RivBiblItal (1958) 219-233: A. Caquot, *L'énigme du Psaume 141*: Positions Luthériennes 20 (1972) 14-26; R. J. Tournay, *Psaume CXLI – nouvelle interprétation*: RB 90 (1983) 321-333.

1 Un salmo de David.
¡Oh Yahvé, a ti clamo, ven pronto en mi ayuda[a]!
¡Escucha mi voz cuando clamo a ti!
2 ¡Sea mi plegaria como ofrenda de incienso ante ti,
la elevación de mis manos, como oblación vespertina!
3 ¡Pon, oh Yahvé, guarda a mi boca;
'custodia'[b] a la puerta de mis labios!
4 ¡No dejes que mi corazón se incline a la malvada palabra[c],
que realice actos perversos
en compañía de hombres que son malhechores;
no (dejes) que saboree sus manjares!
5 ¡Que el justo me golpee, 'el piadoso'[d] me reprenda,
pero que el aceite 'del impío'[e] jamás 'perfume'[f] mi cabeza!
Mi oración continúa 'para siempre'[g] a pesar de sus maldades.
6 ¡Caigan ellos en las manos ''[h] de sus jueces;
entonces oirían lo amables que son mis palabras!
7 Como cuando se quiebra 'una roca'[i] y se desgarra la tierra,
son arrojados 'sus'[j] huesos a las fauces del *sheol.*
8 ¡Sí, a ti, oh Señor, oh Yahvé, se dirigen mis ojos!
¡En ti me refugio, no deseches mi alma!
9 ¡Protégeme del lazo que me tendieron,
'de'[k] las trampas de los malhechores!
10 ¡Caigan los malvados en los 'propios'[l] hoyos,
mientras[m] yo escapo siempre!

1 **a** Literalmente: «Apresúrate hacia mí». G: εἰσάκουσόν μου apunta hacia la traducción posible «estar preocupado», «estar atento».

3 **b** TM: «¡Oh, guarda...!». La combinación con עַל es problemática. Asimismo, teniendo en cuenta el *parallelismus membrorum*, sería obvio suponer un sustantivo: נִצְּרָה (F. Buhl); menos probable es la corrección que pretende leer: שְׁמוּרָה.

4 **c** G, con el plural εἰς λόγους, parece insistir marcadamente en que דבר se refiere realmente a una palabra; por tanto, no es posible traducir דבר por «cosa».

5 **d** TM: «Que el justo me golpee es gracia (?), que me reprenda es aceite para la cabeza (?)». Ahora bien, la disposición de los versos queda alterada totalmente por tal interpretación del texto. Lo mejor será leer el v. 5aα: חָסִיד יוכחני.

e En el v. 5aβ hay evidentemente un error. Porque el texto diría probablemente שמן רָשָׁע. Sobre los v. 5ss, cf. también la traducción ofrecida por R. Tournay (p. 64).

f TM: «no rechazar» (de la raíz נוא). Pero, de acuerdo con una propuesta de H. Gunkel, habrá que leer (según la sentencia de Ajicar) אַל־יָנָא. La mencionada sentencia dice así: «Deja que un sabio te dé muchos bastonazos, pero no permitas siquiera que un necio te unja con aceite perfumado»; cf. Th. Noldecke, Abhandlg. d. Göttinger Ges. d. Wissensch. (1913) n.º 73. Sobre el v. 5, cf. también R. Tournay (p. 59).

g TM: «Ciertamente, de nuevo, y mi oración a pesar de sus maldades [de ellos]». Quizás lo mejor sea leer con el v. 10b עַד en vez de עוד (cf. F. Notscher). El fragmento de verso origina dificultades, teniendo en cuenta el contexto.

6 **h** TM: «Derribados son al poder de la roca de sus jueces». El texto está corrompido seguramente y no tiene en absoluto ningún sentido (de otra manera piensa H. Junker, *Einige Rätsel im Urtext der Psalmen:* Bibl 24 [1943] 197ss). סלע podría haber penetrado en el v. 6 procedente del v. 7 (cf. la nota textual **i**), y por tanto habría que suprimir esa palabra. Entonces el sentido del v. 6 quedaría claro inmediatamente. Pero R. Tournay traduce así:

«Fueron entregados a la presión de la Roca, su juez:
él escuchará mis palabras, porque son placenteras.
Así como una rueda de molino tritura contra la tierra,
sus huesos son dispersados frente al *sheol*».

7 **i** También en el v. 7a se observa una notable corrupción del texto. TM: «Como en una grieta que abre una hendidura en la tierra». Detrás de פלֵחַ habría que completar el sentido con la palabra que ha ido a parar al v. 6: סֶלַע.

j Con arreglo a G, algunos manuscritos y S, habrá que leer aquí, ajustándose al contexto: עַצְמֵיהֶם. TM: «nuestros huesos».

9 **k** TM: «y los lazos». Con arreglo a G habrá que leer aquí וּממקשות.

l TM: «en sus hoyos». Pero, según S, habrá que leer בְּמַכְמֹרֵיהֶם. 10
m TM: «al mismo tiempo» en el sentido de «mientras tanto».

Forma

La interpretación del Sal 141 se hace muy difícil por la pésima conservación del texto. Sobre todo en los v. 6s la traducción sigue siendo incierta. Tan sólo podremos intentar con prudencia un ensayo de interpretación. Las dificultades textuales repercuten también en la posibilidad de determinar la métrica del poema. Es verdad que resalta de manera dominante el metro 4+4 (v. 1-3.8.9). Pero el v. 10 habrá que leerlo en el metro 4+3, La mejor manera de determinar el metro del difícil pasaje de los v. 4-7 será la siguiente: v. 4: 4 + 4, 3 + 3; v. 5: 4 + 4, 4; v. 6; 3 + 3; v. 7: 4 + 4.

El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración del individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Iα. No obstante, la תפלה lleva consigo una serie de notables elementos de poesía didáctica sapiencial. Cf. Introducción § 6, 5.

Un primer estudio prudente de la estructura del salmo nos ofrece el siguiente cuadro: v. 1s: invocación (clamor pidiendo ayuda); v. 3-5: peticiones de protección contra las palabras malignas y el compañerismo nocivo con los malvados; v. 6-7, la hora del juicio contra los רשעים; v. 8s: expresión de confianza y petición; v. 10: deseo de que recaiga el juicio divino sobre los malvados y los enemigos.

Marco

El orante del salmo pertenece al grupo de los צדיקים que, en el comportamiento de toda su vida, tratan de no cometer yerros y se guardan muy bien de tener comunión con los malvados. Aduciremos como paralelos los Sal 1 y 119. No consiste ya la aguda amenaza por parte de los רשעים, como en los cánticos de oración más antiguos de personas piadosas, en acusación calumniosa y en persecución, sino en seducción. El צדיק, con la *torá*, ha elegido el camino de la obediencia. Ahora su constante preocupación consiste en que palabras o comportamientos ligeros no le conduzcan mediante malas compañías a la influencia del mal. La lamentación y la plegaria presentan ante Yahvé esta preocupación. Tal vez la oración se pronunció a la hora de la oblación vespertina (v. 2). El Sal 141 pertenece indudablemente a la épo-

ca posterior al destierro. Debe asignarse al círculo de la piedad de la *torá* (cf. el comentario al Sal 119) y ha recogido en gran medida tradiciones sapienciales. En este aspecto, el salmo se halla próximo al Sal 1, pero se diferencia a su vez de él por ser una plegaria. Habrá que situar el salmo en las proximidades de la literatura devocional tardía.

Comentario

1-2 Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

El Sal 141 comienza con un clamor pidiendo ayuda. El צדיק se ve en gran peligro. Yahvé debe acudir rápidamente en ayuda. En el v. 2 es notable la espiritualización de las antiguas prácticas de los sacrificios. Aquí hay que suponer indudablemente una «irrupción del pensamiento racional en el mundo patriarcal del culto» (G. von Rad, *TeolAT* I, 484). El cántico de oración, que en tiempos anteriores debió de acompañar a la presentación del sacrificio, sustituye ahora al sacrificio. קטרת («incienso») y מנחה («oblación») se hallan íntimamente relacionados como sacrificios incruentos (cf. Is 1,13; Jer 41,5; Neh 13,5.9). Nos imaginamos al salmista, a la hora de la oblación vespertina, haciendo el gesto de levantar sus manos y presentando sus peticiones ante Yahvé. Sobre el v. 2, cf. Ap 5,8; 8,3.4.

3-5 Es característico del צדיק refrenar su lengua, guardarse muy muy bien de hablar palabras violentas y decir siempre «palabras amables» (cf. Sal 34,14; 39,2). En la doctrina sapiencial se reflexiona constantemente sobre la importancia de la palabra moderada y atinada (cf., entre otros, Prov 13,3; Eclo 22,27ss; 28,24s). Y, así, el orante del salmo pide también que se ponga «custodia» a la puerta de sus labios para que no salga de ellos ninguna palabra que haga daño. La impresionante imagen nos hace ver cómo el צדיק se examina a sí mismo a conciencia. דל (cf. דלת) está atestiguado también en fenicio como palabra que significa «puerta» (cf. la inscripción *Umm el-ʿawāmīd*; R. Tournay, 63). En el v. 4 el salmista pide la gracia de saber encauzar los sentimientos e impulsos más íntimos. La inclinación a la «palabra malvada» conduce a actos perversos. El orante teme sobre todo la compañía de los רשעים o פעלי־און («malhechores»), en la cual se pueden saborear, sí, delicados manjares, pero se encuentra uno con la seducción al mal (cf. Sal 1,1; Prov 1,10ss; 4,14s). El v. 5 es seguramente una máxima que en forma de proverbio debía de decir: «Es mejor ser reprendido por un justo que ser alabado por

un impío». El צדיק prefiere que le reprenda un varón fiel a la *torá* que no gozar de los honores que le tributen los רשעים. Cf. la sentencia parecida que se lee en Sal 84,11.

En el v. 5b el orante del salmo hace referencia a su propia conducta. El se halla en constante oración, a pesar de todas las provocativas maldades de los depravados. Esta parte del versículo sirve al mismo tiempo de transición a los v. 6ss. Ahora resalta con mayor vigor la idea de que los רשעים no sólo son seductores sino también perseguidores (cf. el comentario a los v. 8s). Las ideas de los «cánticos individuales de lamentación» más antiguos aparecen con mayor relieve en la segunda mitad del salmo.

Los v. 6.7 no se pueden interpretar sino con gran prudencia y 6-7
muchas reservas. Si la traducción es correcta, el v. 6 tendría el siguiente sentido: Si alguna vez se llega a una confrontación entre el salmista y los רשעים ante los jueces, entonces los רשעים tendrán que reconocer lo «amables» que son las palabras del צדיק. Pero ¿qué prueba esto? ¿querrá demostrar el salmista en el proceso que toda palabra de confrontación con los malvados ha sido pronunciada de manera circunspecta y amable? Cf. el comentario a los v. 3s.

En este contexto, el v. 7 comienza luego de manera sumamente abrupta. Aquí también no daremos una interpretación sino a reserva de que nuestra traducción haya reflejado correctamente el sentido del texto. El orante piensa evidentemente en un juicio repentino contra los רשעים (cf. Sal 1,6; 73,19). La tierra se abre y los devora. Imágenes de terremotos y de grietas que se abren en la tierra desempeñan ya un papel en el relato de Núm 16,32s y en Is 5,14. De todos modos, el צדיק está seguro: Mediante el juicio de Dios se juzgará a los רשעים, y éstos serán arrojados al שאול.

En los v. 8.9 se ve con toda claridad que los רשעים no só- 8-9
lo son seductores sino también perseguidores. Como los que —en los salmos de lamentación más antiguos— buscaban asilo, así ahora el oprimido se refugia en el ámbito de protección de Yahvé y pide insistentemente a Dios que conserve su נפש («alma»). Los רשעים le ponen asechanzas. Las imágenes tomadas de la caza realzan intuitivamente el proceder astuto de estas personas (cf. Sal 119,110; 140,6; G. Dalman, *AuS* VI, 335ss). Sobre פעלי־און, cf. Introducción § 10, 4.

El salmo termina con la esperanza de que los רשעים sean juz- 10
gados (cf. el comentario a Sal 7,16; 9,16; 35,8 y *passim*). El v. 10

corresponde a la antítesis que se hace en Sal 1,6, pero tiene el acento de la expresión directamente apasionada de quien se lamenta y ora.

Finalidad

Frente a las seducciones y las persecuciones de los רשעים, el צדיק se refugia en la oración. Su actitud se caracteriza por el hecho de que él no sigue su camino ni formulando nobles propósitos ni declarando con plena seguridad de sí mismo su propia capacidad para hacerlo así. No, sino que sabe que toda su existencia depende de la ayuda que le preste Yahvé. Pide a Yahvé que se halle siempre cerca de él para preservarle y velar por él. Y lo hace en dos sentidos: para que le vigile a él (v. 3s) y para que le guarde de sus enenmigos (v. 8s).

Si hemos entendido correctamente el texto, entonces el Sal 141 contiene importantes notas características de la צדקה que se escuchan en las peticiones: oración constante, hablar cuidadosamente, comportarse con prudencia, eludir todos los deleites y honores que signifiquen una tentación, hablar convincentemente en un proceso judicial. El צדיק está seguro de que su manera de proceder no será en vano. Mientras que los רשעים han de perecer, él subsistirá y vivirá.

En cuanto a la recepción del salmo por la comunidad del nuevo testamento, pensaríamos primeramente en una plegaria que se halla en consonancia con la teología de la ley que hallamos en la Carta de Santiago. Pero no debemos olvidarnos de que la situación del orante veterotestamentario tiene sus propios presupuestos. En todo ello será importante reconocer el carácter de confesión de fe que tiene el salmo. Frente a la creciente actividad y agresividad de los malvados, el siervo de Dios tiene que perseverar en la oración y en el ejercicio del bien. No debe exaltarse pronunciando malas palabras, ni debe dejarse arrastrar a expresiones de desesperación (v. 8). Puestos sus ojos únicamente en Yahvé, esperará de Dios solo la intervención y la ayuda.

Salmo 142

«NADIE SE INTERESA POR MI VIDA»

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrangten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhange untersucht*, FRLANT 99 (1970).

1 *Maskil* de David cuando estaba en la cueva. Una oración.
2 A voces clamo a Yahvé,
a voces suplico a Yahvé.
3 Ante él desahogo mi preocupación,
en su presencia manifiesto mi angustia.
4 ¡Cuando mi espíritu desfallece en mí[a],
tú sabes cómo me encuentro!
En la senda por la que camino
me pusieron secretamente lazos.
5 Si miro a la derecha y 'observo'[b],
no hay nadie que me atienda.
No hay refugio para mí,
nadie se interesa por mi vida.
6 Así que clamo a ti, oh Yahvé;
digo: ¡Tú eres mi refugio!
¡Mi porción en la tierra de los vivos!
7 ¡Escucha mi ardiente súplica
porque estoy muy débil!
¡Sálvame de mis perseguidores
porque son demasiado fuertes para mí!
8 ¡Sácame de la prisión,
para que dé gracias a tu nombre!
Porque los justos esperan
que me hagas el bien.

a Cf. también Sal 77,4; allí falta עלי. Pero no es preciso suprimir 4
עלי en Sal 142,4 (cf. Sal 42,5; 143,4).

5 **b** El TM presenta el verbo en imperativo; evidentemente se trata de buscar un testigo que se interese. Pero, con arreglo al sentido, hay que leer וְרָאֹה, ajustándose a lo que dicen G, S y T. Lo mejor será entender ambas formas verbales como infinitivos absolutos (cf. Ges-K § 113aa).

Forma

En cuanto a la métrica del Sal 142, se observan los metros 3 + 3 y 3 + 2. El metro 3 + 3 en los v. 2-4aβ.5aγb (3 + 3 + 3 en el v. 6). El metro 3 + 2 en los v. 4aγb.5.7.8. El salmo pertenece a la categoría de los cánticos de oración del individuo. En su forma y en su estilo, la imagen que ofrece es clara. Cf. Introducción § 6, 2, Iα. El cántico de oración comienza con una invocación dirigida a Yahvé (v. 2s). En el v. 4 se hace primeramente una manifestación de confianza («¡tú sabes cómo me encuentro!»), y luego comienza la descripción de la desgracia (v. 4s) que en los v. 6-8 se transforma en peticiones empapadas en una expresión de gran confianza (v. 6) y acompañadas por un voto de acción de gracias (v. 8).

Marco

El orante del salmo se presenta ante Yahvé en estado de sumo abatimiento físico (v. 4.7). Le han perseguido enemigos (v. 7). Si el v. 8a no hay que entenderlo en sentido figurado (cf. *infra*, «Comentario»), entonces el perseguido se encuentra en prisión (cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, 9s). Habrá que suponer, por tanto, que —bajo las acusaciones de sus enemigos— el encarcelado aguarda un juicio de Dios y, en su angustia, clama a Yahvé. Aunque no se observan claramente las conexiones institucionales, sin embargo habrá que contar este poema entre los salmos de los enemigos del individuo, y convendrá tener bien presente la correspondiente situación. Cf. Introducción § 6, 2, IIβ. Cf. principalmente, W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970).

Podemos prescindir como irrelevantes de los métodos de interpretación más antiguos que, en su mayoría, refieren el v. 8a al destierro babilónico, y que ven en el «yo» del orante a la comunidad.

Ahora bien, si se entiende el Sal 142 como el cántico de oración de un encarcelado que está aguardando el juicio de Dios, entonces será difícil encontrar claves para la datación del salmo. Aunque W. O. E. Oesterley escribe: «Debe asignarse al salmo una fecha de composición tardía en el período posterior al destierro», podemos poner en serias dudas su conjetura. Nos faltan claves precisas para determinar la fecha de composición. Con todo, habrá que suponer que el salmo, en su forma actual, era un formulario que se hallaba a disposición de los que se sentían oprimidos por enemigos.

Comentario

Sobre משכיל, cf. Introducción § 4, n.º 5. Acerca del לדוד, cf. 1
Introducción § 4, n.º 2. Acerca de תפלה, cf. Introducción § 4, n.º 8. Sobre la referencia exacta a una situación en la vida de David, cf. 1 Sam 22,1 ó 1 Sam 24,4 (cf. también Sal 57,1).

En vez de una directa interpelación e invocación a Yahvé, 2-3
tenemos en los v. 2.3 una descripción de la ardiente súplica y del clamor pronunciados en voz alta (cf. Sal 30,9; 77,2). En presencia de Yahvé desahoga el orante su preocupación (v. 3). Sobre שפך שיח («desahogar una preocupación»), cf. Sal 102,1. El orante «manifiesta» (הגיד) su angustia. En vez del término habitual ספר, aquí encontramos הגיד. El término se refiere a la descripción de la desgracia que se va a escuchar en el lamento de los v. 4.5.

Pero el v. 4 comienza primeramente con una expresión de 4-5
confianza. El orante confiesa: Aunque mi «espíritu» (רוח) desfallezca y me encuentre en estado de profundísimo abatimiento (cf. v. 7a), Yahvé sabe cómo me siento (cf. Sal 69,6). Sobre התעטף [עלי] רוחי («mi espíritu desfallece en mí»), cf. Sal 77,4; 143,4. Inmediatamente después, el salmista —en su lamentación— señala a sus perseguidores (v. 4s). Así como se tienden lazos y trampas a los animales salvajes, así también los enemigos tratan de causar desgracias al oprimido. Sobre el tema de los «enemigos del individuo», cf. Introducción § 10, 4. Si por todo ello se entienden calumnias y acusaciones malévolas o actos de magia y hechicería, no podemos deducirlo ya del texto. El v. 5 podría aludir a funestas acusaciones. Cuando el perseguido mira a su derecha y no encuentra a nadie que salga en su defensa, podríamos pensar entonces en una situación en la que se está acusando al perseguido. A la derecha se sitúa el acusador (cf. Sal 109,6; Zac 3,1). A la derecha se aguarda al auxiliador (cf. Sal

16,8; 110,5; 121,5). Pero podríamos suponer también, como es lógico, que el acusado mira en derredor «a todos lados». Entonces, con arreglo al sentido (y sin que sea absolutamente preciso intervenir en el texto mediante la crítica textual), podríamos completar la frase con la palabra שְׂמֹאל. Compárense las siguientes palabras que encontramos en las Cartas de Amarna: «Miré a un lado, miré a otro; pero no vi claridad» (J. A. Knudtzon, *Die El-Amarna-Tafeln* I, n.º 292). Sobre אבד מנוס מן («no haber refugio...») como expresión de total abandono: Am 2,14; Jer 25,35; Job 11,20. El acusado sabe muy bien que ha sido abandonado por todos los hombres.

6-8 En el v. 6 se recoge de nuevo lo que se dijo en el v. 2. El salmista, antes de presentar en el v. 7 su petición rogando a Dios que le oiga y le salve, expresa su confianza en el poder protector de Yahvé. La confesión אתה מחסי («¡tú eres mi refugio!») hace referencia a la función de prestar asilo que correspondía al santuario. Pero no es el recinto sagrado, sino que es Yahvé mismo el que con su majestuosa presencia es refugio del perseguido. Cuando a Yahvé se le llama חלקי («mi porción»), se está espiritualizando una confesión de fe pronunciada en otros tiempos por los levitas. En los tiempos antiguos de Israel, las tierras se distribuyeron por sorteo entre las tribus. Unicamente se exceptuó a Leví. A cambio —así continúa la tradición— este grupo recibió un singular privilegio por encima de todas las demás tribus: «Yahvé es su heredad» (Dt 10,9; Jos 13,14); «Yo (Yahvé) soy tu porción (חלק) y tu heredad» (Núm 18,20). La prerrogativa especial de los levitas consistía en que Yahvé mismo era la base para el sustento de ese grupo. Luego estas ideas y confesiones de fe fueron recogidas también por otros participantes en el culto que no tenían ya derecho a la existencia en la «tierra de los vivos» y, al entrar en el recinto que les ofrecía asilo, ponían enteramente la razón de su existencia en aquel ámbito sagrado en el que se hallaba la presencia protectora de Yahvé (cf. los comentarios a Sal 16,5s; 73,26; 119,57; Lam 3,24). Sobre ארץ החיים («la tierra de los vivos»), cf. Sal 27,13. En la petición en que el orante ruega a Dios que le escuche (v. 7), el salmista hace referencia al agotamiento de su cuerpo. Los perseguidores son demasiado fuertes para él. Se quiere mover a Yahvé a que intervenga. Es importante el enunciado que se formula en el v. 8. ¿Se encuentra el perseguido en una cárcel? ¿logró la acusación de los enemigos que se mantuviera en prisión al acusado hasta que llegara el momento del juicio de Dios? Sobre el problema, cf. el comentario

a Sal 107,10-16. Por Lev 24,12 y Núm 15,34 vemos que un trasgresor de la ley divina podía ser mantenido en prisión hasta que mediante un juicio de Dios se determinase si él era realmente culpable o no. Pero, aparte de eso, el encarcelamiento podría ser también imagen de lo desvalido que se hallaba el orante en medio de una desgracia de la que no se veía salida (cf. Lam 3,7; Sal 88,9). Sin embargo, por la intención del salmo, podemos pensar también que el orante se hallaba realmente encarcelado (cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, 9s).

En el v. 8 escuchamos la formulación de un voto: el salvado de la prisión dará gracias a Yahvé por la ayuda maravillosa que ha recibido.

En su situación de angustia, el perseguido no se encuentra solo. Los צדיקים, que se esfuerzan en vivir con obediencia y fidelidad al pacto, aguardan la sentencia absolutoria del acusado. «La observación de que aguardan la liberación del orante quiere recalcar de nuevo expresamente el sentimiento de inocencia, y recordar al mismo tiempo a Yahvé que, con la ayuda que se le está suplicando, él tiene que hacer patente el orden moral por el que debe regirse el mundo» (H. Schmidt, 10). Ciertamente, se trata de desmostrar la inocencia. Pero habrá que poner en duda si la expresión «orden moral del mundo» refleja adecuadamente lo que los צדיקים aguardan. Se trata sencillamente de la cuestión: ¿se convertirá el צדיק, como miembro que es de la ברית, en víctima de los acusadores, o demostrará Yahvé su poder y bondad «haciendo el bien»? «La salvación de uno solo se experimenta como la victoria de todos» (R. Kittel). Cf. 1 Cor 12,26.

Finalidad

Perseguido por enemigos, exhausto, encarcelado y abandonado por todos los hombres, el צדיק que en el Sal 142 eleva su voz, acude a Yahvé. Penetra lleno de confianza en el santuario protegido y determinado por la presencia de Yahvé: ese santuario que va a convertirse ahora en la base de su vida, en la porción de su sustento. Es notable que el salmista entienda su propia suerte como acontecimiento que sirve de ejemplo. Los צדיקים aguardan el final feliz de la situación crítica. En el antiguo testamento, la decisión se espera —en forma de juicio de Dios— en la aquendidad de este mundo.

«¡NO ENTRES EN JUICIO CON TU SIERVO!»

Bibliografía: H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAWBeih 49 (1928); R. Arconada, *Psalmus 142/143 retentus, emendatus, glossatus*: VD 13 (1933) 240-246; O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); W. Schottroff, *'Gedenken' im alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 15 (1964); W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*. FRLANT 99 (1970); J. Schildenberger, *Psalm 143, von Verzagtheit zu Vertrauen*: EuA 57 (1981) 202-204.

1 Un salmo de David.
¡Oh Yahvé, escucha mi oración,
presta oído a mis súplicas!
¡En tu fidelidad respóndeme, en tu justicia!
2 ¡No[a] entres en juicio con tu siervo,
porque ante ti ningún ser vivo es justo!
3 Pues el enemigo me persigue,
aplasta mi vida contra el suelo,
me ha arrojado en tinieblas ''[b].
4 Desfallece en mí mi espíritu;
en mi interior se me queda yerto el corazón.
5 Me acuerdo[c] de los días de antaño,
medito acerca de todas tus acciones;
considero la obra[d] de tus manos.
6 ¡Extiendo mis manos hacia ti,
mi alma (desfallece) por ti como[e] tierra sedienta! Sela.
7 ¡Respóndeme pronto, oh Yahvé!
Mi espíritu desfallece.
¡No escondas de mí tu rostro,
para que no me parezca a los que descienden a la fosa!
8 ¡Hazme sentir tu bondad por la mañana,
porque en ti confío!

¡Enséñame el camino por el que debo andar,
porque a ti elevo mi alma!
9 ¡Líbrame de mis enemigos, oh Yahvé!
En ti se halla 'mi salvación'[f].
10 ¡Enséñame a obrar conforme a tu voluntad,
porque tú eres mi Dios!
¡Tu buen Espíritu me conduzca
por 'camino'[g] llano!
11 ¡Por tu nombre, oh Yahvé, concédeme vida!
¡En tu justicia sácame de la aflicción!
12 ¡Y en tu bondad aniquila a mis enemigos;
haz que desaparezcan todos los que me oprimen,
porque, ciertamente, soy tu siervo!

2 **a** La enmienda תָּבֹא (según S) es una simplificación difícilmente admisible. Cf. Job 9,32. Claro que hay que tener en cuenta también Job 14,3.

3 **b** El TM añade: «Como los que han muerto eternamente». Estas palabras rompen el metro y son probablemente una adición (cf. Lam 3,6).

5 **c** S ofrece el siguiente texto: זְכַרְתִּיךָ יהוה; pero conviene atenerse al TM.

d Unos pocos manuscritos, G y san Jerónimo: בְּמַעֲשֵׂי. Pero conviene atenerse al TM.

6 **e** Algunos manuscritos leen, en vez de כ, la preposición ב.

9 **f** TM: «He cubierto». Como el TM no tiene sentido dentro del contexto, podríamos atenernos a G. El texto de G dice: κατέφυγον = נַסְתִּי. Sin embargo, נסתי queda muy lejos de las consonantes del TM. Son también problemáticas las correcciones חָסִיתִי, «me oculto»; חִכִּיתִי, «espero»; קִוִּיתִי, «aguardo»; כִּסְלָתִי, «mi confianza». Podríamos leer כסתי = כסותי «salvación (de mi honor)» (Gén 20,16), «mi cubierta». Sobre אל, cf. BrSynt § 108b.

10 **g** TM: «en tierra llana». Cf. v. 6b, donde algunos manuscritos leen בארץ. Sin embargo, con unos pocos manuscritos habrá que preferir seguramente la lectura באורח (algunos manuscritos y S: בדרך).

Forma

En su fisonomía métrica, el Sal 143 es muy poco uniforme. Da la impresión de que los v. 1-6 están dominados por los metros 3 + 3 y 3 + 3 + 3, mientras que en los v. 7ss el metro 3 + 2 llega a ser más dominante. H. Gunkel cree que es posible que los v.

7-12 hayan sido tomados de otro salmo distinto. También B. Duhm dice que el Sal 143 es un «florilegio de toda clase de cánticos de lamentación». Es indudable que en el cántico se han agrupado fórmulas y frases tradicionales. Esto explica el siguiente cuadro: 3 + 3 en los v. 2.4.7aγb.8aγb; 3 + 3 + 3 en los v. 1.3.5.12 (?); 3 + 2 en los v. 7aαβ.8aαβ.9.10; 3+4 en el v. 6; y 4 + 4 en el v. 11.

En el Sal 143 pertenece la categoría de los cánticos de oración del individuo. Cf. Introducción § 6, 2, Iα. Al efectuar un análisis del salmo, obtenemos las siguientes claves para conocer la estructura y disposición del salmo: v. 1s, invocación dirigida a Yahvé y *primer clamor de petición; v. 3-6, descripción de la desgracia (con* una manifestación de confianza en el v. 5); v. 7-12, peticiones.

Marco

El orante del salmo es perseguido por enemigos. Esta situación se reconoce claramente en los v. 3.9.12. Un peligro mortal amenaza al perseguido (v. 3.7.11). H. Schmidt comenta: «El orante se halla en peligro de ser condenado a muerte: un castigo que sus enemigos quieren que caiga sobre él». Nos preguntamos si במחשכים («en tinieblas», v. 3) significa que el salmista, inculpado y acusado posiblemente por sus enemigos, se halla encerrado en una mazmorra (así piensa H. Schmidt). Sobre la situación, cf. Introducción § 6, 2, IIβ y W. Beyerlin, *Die Rettung der Bedrängten in den Feindpsalmen der Einzelnen auf institutionelle Zusammenhänge untersucht*, FRLANT 99 (1970). Cf. también el comentario a Sal 107,10-16. En todo caso, el salmista, que se halla en suprema angustia, aguarda la ayuda de Yahvé «por la mañana» (cf. el comentario al v. 8). Ora pidiendo ardientemente la intervención de Yahvé (v. 11s).

El salmo debió de componerse en fecha relativamente tardía; pero no tenemos claves precisas para esta conjetura. Habrá que suponer que el salmo era un formulario de oración que estaba a disposición de quien lo necesitara.

Comentario

Sobre מזמור לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2. 1-2

El salmo oración comienza con una invocación de Yahvé, con una súplica pidiendo a Dios que escuche (v. 1). תפלתי («mi oración»), como su sinónimo תחנוני («mis súplicas»), parece ser

un término característico para designar el «cántico de oración». En su invocación, el salmista apela a la אמונה («fidelidad») y la צדקה («justicia») de Yahvé. Juntamente con אמונה, צדקה tiene el significado de «fidelidad al pacto», «fidelidad a la salvación». Si el orante espera la respuesta divina, entonces habrá que suponer que está aguardando un «oráculo de salvación» pronunciado por un sacerdote (cf. J. Begrich, *Das priesterliche Heilsorakel*: ZAW 52 [1934] 81-92). El acusado y perseguido espera la sentencia del juicio divino. Pero es sumamente notable la petición que se expresa en el v. 2: «¡No entres en juicio con tu siervo!». Estas palabras se introducen como un cuerpo extraño en el cántico de oración (H. Schmidt). Si en los demás casos era corriente que las personas acusadas y perseguidas afirmaran encarecidamente su inocencia (cf. el comentario a Sal 7,4ss) e hiciesen hincapié en su צדקה (cf. Sal 7,9; Job 27,6), vemos ahora que el orante del Sal 143 reconoce que no podrá subsistir ante el juicio de Yahvé. No es capaz ya de orar diciendo: «¡Júzgame!» (cf. Sal 7,9; 35,24; 43,1). El sabe perfectamente: ante Yahvé no hay ningún hombre que sea justo[1]. Por tanto, al hombre se le niega toda justicia (cf. Sal 14,3; 130,3; Job 4,17; 9,2; 25,4; Rom 3,20; Gál 2,16). Este conocimiento ¿nace del pesimismo? ¿o se expresa aquí una profunda conciencia de la completa culpabilidad de la existencia humana, que ya no está en condiciones de repetir las encarecidas afirmaciones de inocencia que se hacían en otros tiempos? Cf. también Sal 51,7. ¿Qué significado tendrá entonces el «juicio de Dios» si el salmista ruega al Señor: «No entres en juicio con tu siervo»? Las viejas instituciones del derecho sacro se encuentran aquí ante profundidades insondables y están «cerca del fin» (Heb 8,13). Se anuncia ya la *iustificatio impii* (la «justificación del pecador»). El procedimiento sacro para averiguar la צדקה de una persona se hace cuestionable en sí mismo y va hacia su final superación.

3-6 La lamentación propiamente tal comienza con una referencia al enemigo perseguidor (v. 3). Sobre el tema del «enemigo del individuo», cf. Introducción § 10, 4. El poder violento y opresor

1 «Itaque David, tametsi cum improbis hominibus sit certamen, quorum respectu sibi erat optime conscius, reus tamen et supplex ingenue coram Deo culpam fatetur. . Hic vero locus continet uberrimam doctrinam, docemur enim, sicuti nuper attigi, non aliter Deum nobis fore propitium quoties ad eum accedimus, nisi deposita iudicis persona, gratis peccata remittens, nos sibi reconciliet. Unde sequitur, omnes hominum iustitias concidere, simul ac ventum est ad eius tribunal» (Calvino, *In Librum Psalmorum Commentarius*, a propósito de Sal 143,2).

de los perseguidores se presenta intuitivamente en la imagen דכא לארץ חיתי («aplasta mi vida contra el suelo», cf Sal 72,4, 89,11, 94,5) Es discutible el significado de במחשכים («en tinieblas») El perseguido ¿fue arrojado a una mazmorra? Cf el comentario a Sal 107,10ss ¿O se trata de una alusión a la «esfera de la muerte», a la que había sido arrojado el oprimido? Cf Sal 88,7 Las dos interpretaciones no se excluyen necesariamente, porque la mazmorra se entendia ya como «esfera de la muerte» Sobre כמתי עולם («como los que han muerto eternamente»), cf Sal 88,6, Lam 3,6

En el v 4 se reconoce claramente el abatimiento y la desesperación de quien se ve amenazado de muerte Cf Sal 61,3, 142,4 En su angustiosa situación, de la que no ve salida, el salmista evoca en su mente la historia de la salvación de Israel (v 5) Mira retrospectivamente al pasado (ימים מקדם, «los días de antaño») y medita sobre las proezas de Yahvé El acontecimiento de la salvación es fuente de consuelo y de confianza para quien se ve tentado (cf tambien Sal 77,6 12) Aquí no se trata de «recorrer» las efemérides de la historia, sino que el acento recae en «el hecho de que adquiere confianza quien recuerda y comprende la actualidad permanente de la acción de Yahvé en la historia» (W Schottroff, *'Gedenken' im alten Orient und im Alten Testament*, WMANT 15 [1964] 130) Es también notable la manera en que se efectúa la recepcion de la historia «El israelita considera los tiempos anteriores como algo que tiene delante, mientras que nosotros pensamos tenerlos detrás» (H W Wolff, *Antropologia del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 123)[2]

El v 6 vuelve de nuevo a las descripciones de la desgracia El orante describe sus ardientes súplicas El salmista extiende sus manos Este gesto en la actitud de orar adquiere en el v 6b un notable significado Los brazos extendidos simbolizan el interior del hombre un interior que desfallece, que anhela vivamente y que tiene ardiente sed Sobre la actitud del orante, cf tambien Sal 28,2, Is 1,15, Jer 4,31, Lam 1,17) Como la tierra reseca está pidiendo a gritos el agua, asi el orante anhela vivamente la ayuda de Yahve (cf Sal 42,3, 63,2, G Dalman, *AuS* VI, 122s)

2 N del traductor Para reflejar plenamente el sentido de este sugestivo texto, ofrezco una traduccion «El israelita cree que los tiempos anteriores son datos del presente mientras que nosotros pensamos que son un pasado que queda ya a nuestras espaldas» (H W Wolff, *Anthropologie des Alten Testaments* [1973] 134)

7-12 En los v. 7-12 viene ahora una serie de encarecidas peticiones De la extrema angustia brota el clamor pidiendo a Dios que se dé prisa en intervenir (cf. Sal 69,18; 102,3). Sobre el v. 7aβ, cf. el v. 4. La respuesta y la ayuda divinas se harán patentes cuando el rostro divino se vuelva hacia el afligido. פנים («rostro») es una «forma de representación», una manera de manifestar la actuación divina; cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 110. Si Yahvé se oculta, el perseguido tendría que sufrir la muerte (cf. Sal 28,1; 88,5).

Pronto por la mañana (v. 8a) es el momento en que Dios responde y concede su ayuda (cf. J. Ziegler, *Die Hilfe Gottes 'am Morgen'*, en *Nötscher-Festschrift* [1950] 281ss). Lleno de confianza, el orante aguarda ese instante. Pide a Dios que le enseñe el camino. H. Gunkel piensa que aquí, «en lugar de la espontánea confianza en sí mismo, aparece el sentimiento de lo desvalido que se es para el bien», y reconoce en esta declaración una notable «profundización». Pero habrá que preguntarse si el orante, con la petición הודיעני דרך־זו אלך («¡enséñame el camino por el que debo andar!»), no aguarda más bien una instrucción (תורה) asociada con la sentencia divina. Cf. Sal 94,12; 25,4ss; 32,8ss, y el comentario al Sal 119, «Marco».

Luego, en el v. 9, se pide la salvación de mano de los enemigos. El salmista confiesa que Yahvé le «cubre» (cf. la nota textual f a propósito de כסתי). En el antiguo testamento, la צדקה puede entenderse como vestidura que uno se pone (cf. Sal 132,9: Is 11,5; 61,10). En este sentido podríamos efectuar la enmienda כסתי y entender así su razón de ser.

El orante quiere que en adelante sea la voluntad de Dios la única que le guíe (v. 10). A propósito de אלהי («mi Dios»), cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1948) 3-16. El poder de dirección al que el orante quiere confiarse por completo es רוחך טובה («tu buen espíritu»). Se ha pensado que una influencia dualista extraña determinó la expresión רוח טובה. Y, así, se ha sugerido (entre otras) una influencia persa en el origen de la misma (cf. P. Volz, *Der Geist Gottes* [1910] 175ss). Pero frente a esto habrá que hacer constar que en las antiguas tradiciones de Israel aparece ya la contraposición entre «espíritu malo – espíritu de Yahvé» (רוח רעה – רוח יהוה; 1 Sam 16,14) o «espíritu de mentira – espíritu de Yahvé» (רוח שקר – רוח יהוה; 1 Re 22,23s). רוח טובה es una manifestación de la presencia de Yahvé que guía e indica el camino (cf. L. Köhler, *TheolAT*[3], 100s). En este sentido habrá que mencionar principalmente como paralelo el texto de Neh 9,20. Pero cf. también Sal 51,13s. Sobre אורח יהוה, cf. Sal 27,11; 86,11.

En el v. 11 el perseguido apela al nombre salvífico de Yahvé (cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 53). El nombre es un poder salvífico, un testigo permanente de la bondad de Dios en la tierra y de su prontitud para ayudar (sobre el v. 11, cf. Sal 23,3; 25,11; 31,4). El que está amenazado por la muerte espera de Yahvé la vida (Sal 119,25; 138,7). צדקה debe interpretarse como en el v. 1.

La petición final, que suplica que todos los enemigos sean vencidos y aniquilados, debe contemplarse y entenderse dentro del marco de la fe del antiguo testamento. La certeza de la salvación la recibe el «siervo de Dios» en este mundo. Yahvé, que es Señor de la historia (v. 5), demuestra en la tierra su poder. Sobre אני עבדך («yo soy tu siervo»), cf. Sal 86,2; 116,16.

Finalidad

El hecho de que el Sal 143 pertenezca a los «salmos penitenciales» de la Iglesia ha suscitado viva oposición en algunos comentarios recientes. H. Gunkel piensa que no debemos sobreestimar el sentido del pensamiento que aparece en el v. 2. Y B. Duhm llega incluso a afirmar: «Aquel que recite las imprecaciones del v. 12 como salmo penitencial debe de tener un sentimiento muy peculiar de lo que es el arrepentimiento». Difícilmente se podrá dudar de que los enunciados que se formulan en el v. 2, por un lado, y en los v. 8.10, por otro, fueron el motivo esencial para que el salmo se entendiera como «cántico penitencial». Si se contempla el v. 2 en relación con Rom 3,20 y Gál 2, 16, entonces parece bastante obvia esa interpretación bíblico-teológica. Asimismo, el v. 2 está relacionado directamente con las peticiones que se formulan en los v. 8.10: la renovación de la vida y de la conducta. La intención de estos versículos es indudablemente la de la penitencia, la de la vuelta y conversión de toda la vida hacia el Dios de Israel.

En contraste con ello, la petición formulada en el v. 12 está determinada enteramente por la situación. El orante es un perseguido. El triunfo sobre los enemigos sería una prueba bien patente de la ayuda y de la atención prestada por Yahvé. La moderna comprensión humanista del texto no debería cuestionar, basándose en el v. 12, la seriedad de la penitencia que es consciente de la propia culpa y que suplica la renovación de la vida. Pertenece a la realidad de la salvación divina el hecho de que esa realidad se manifieste en la tierra. En todas las Escrituras sagradas, incluido el Apocalipsis, los siervos de Dios ruegan al Señor que se demuestre el poder divino sobre la historia (Ap 6,10).

Salmo 144

ORACION DE SUPLICA DEL MONARCA

Bibliografía: E. Baumann, *Struktur-Untersuchungen im Psalter* II: ZAW 62 (1950) 148-152; G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 (1951); R. T. O'Callaghan, *Echoes of Canaanite Literature in the Psalms*: VT 4 (1954) 164-176, J. Jeremias, *Theophanie. Die Geschichte einer alttestamentlichen Gattung*, WMANT 10 (1965) 25s, J. Ziegler, *Psalm 144,14*, en *Wort und Geschichte. Festschrift fur K. Elliger zum 70. Geburtstag* (1973) 191-197.

1 De David.
¡Alabado sea Yahvé, mi roca,
que ha adiestrado mis manos para la batalla,
mis dedos para la guerra!
2 ¡Mi 'fortaleza'[a] y mi castillo,
mi baluarte y mi salvador,
mi escudo en el que confío,
que sometió 'naciones'[b] a mi poder!
3 ¡Oh Yahvé!, ¿qué es el hombre para que tú lo tengas en cuenta,
el hijo del hombre para que tú te acuerdes de él?
4 El hombre es como un soplo,
sus días pasan como una sombra.
5 ¡Oh Yahvé, inclina tu cielo y desciende!
¡Toca las montañas para que humeen!
6 ¡Fulmina el rayo y dispérsalos;
dispara tus flechas y confúndelos!
7 ¡Extiende tu mano desde lo alto!
¡Rescátame ''[c] de aguas poderosas
y 'sálvame'[d] del poder de los bárbaros,
8 cuya boca habla falsedad,
cuya diestra es engañosa!
9 ¡Oh Dios, quiero cantarte un cántico nuevo;
quiero tañer para ti el arpa de diez cuerdas!
10 ¡El que concede salvación a reyes,
el que salva a David, su siervo!

[¡De la funesta espada 11 rescátame
y sálvame del poder de los bárbaros,
cuya boca habla falsedad,
cuya diestra es diestra engañosa!][e].
12 ¡'Concede salvación'[f] a nuestros hijos como a las plantas
que crecen en 'sus arriates'[g]!
¡Sean nuestras hijas cual pilastras
labradas como para un palacio!
13 ¡Estén llenos nuestros graneros[h],
suministren toda clase de alimento!
¡Nuestros rebaños sean (acrecentados) mil veces,
diez mil veces en nuestros campos!
14 ¡Nuestro ganado vacuno esté lustroso,
sin desgracias y sin abortos[i]!
¡Ningún grito de dolor (se oiga) en nuestras calles!
15 ¡Feliz es el pueblo a quien le va así!
¡Feliz es el pueblo cuyo Dios es Yahvé!

2 a TM: «mi bondad». Pero, teniendo en cuenta el contexto, sería preferible leer חַסְנִי. Habrá que suponer que hubo un error de copista, que escribió ד en vez de נ.

b TM: «mi pueblo». El verbo רדד significa, ciertamente, someter a alguien por la fuerza. Y de tal cosa difícilmente se hablará refiriéndose a la propia nación. Con algunos manuscritos, α', san Jerónimo, S y T, habrá que leer עַמִּים (cf. Sal 18,48).

7 c En el TM se ha producido una confusión en el texto. TM: «Rescátame y sálvame de aguas poderosas, del poder de los bárbaros». Para reconstruir una clara estructura del verso, habrá que suprimir en primer lugar והצילני.

d Ahora habrá que reinsertar והצילני antes de מיד בני נכר; de esta manera se logra un hemistiquio completo y con sentido. Y a él se une directamente la oración de relativo que aparece en el v. 8a (cf. 11γ).

11 e En vista de esta repetición de partes de los v. 7.8 surge la pregunta de si se tratará de una variante o si habrá que contar con una reanudación de la petición (para el esclarecimiento del problema, cf. *infra*).

12 f El TM comienza el v. 12 con un אשר incomprensible, dado el contexto. Con arreglo al comienzo del v. 15, podríamos leer אשרי, pero sería preferible ver en אשר un imperativo del verbo אשר: «da salvación» (cf. F. Notscher). Acerca de los problemas de traducción e interpretación, cf. *infra*, «Comentario».

g TM: «en su mocedad». Es preferible seguir a B. Duhm y leer בַּעֲרוּגֹתָם, que encaja mejor con la imagen.

h Las traducciones antiguas y el contexto aseguran el significado 13
de la palabra que aparece únicamente en este lugar.

i יוצאת es aquí un sustantivo que tiene probablemente el signifi- 14
cado de «aborto» (KBL 375). J. Ziegler ha formulado una nueva sugerencia para la crítica textual del v. 14. Sus métodos críticos conducen a la siguiente traducción del texto: «Nuestras regiones sin cargas, no hay irrupción y no hay salida, no hay gritos en nuestras plazas». Para más detalles: J. Ziegler, *Psalm 144,14*, en *Wort und Geschichte. Festschrift für K. Elliger zum 70. Geburtstag* (1973) 191ss.

Forma

Se discute constantemente si el Sal 144 constituye una unidad. B. Duhm dividió el salmo en tres cánticos distintos: v. 1-8.9-11.12-15. Pero H. Gunkel, basándose en el estudio de los «géneros», suscitó la objeción justificada de que los v. 9s, por ser un voto, pertenecen absolutamente a los v. 1-8. Sigue discutiéndose la interpretación de los versículos finales (v. 12-15), una parte que también Gunkel considera como cántico independiente. Las investigaciones sobre el *Sitz im Leben* del salmo demostrarán si tal idea es o no acertada (cf. *infra*, «Marco»).

El metro de los v. 1-11 no ofrece dificultades dignas de mención. Si prescindimos de los versos trimembres en los v. 1.7 (en ellos hay que leer el metro 3 + 3 + 3), entonces el v. 9 constituye la única excepción (tiene el metro 4 + 3) en las estructuras de los versos que, por lo demás, son regulares y tienen el metro 3 + 3. Pero es difícil reconocer la acentuación objetiva de los v. 12-15. El texto, que en parte es muy problemático, hace difícil entender de manera fiable la estructura métrica. H. Gunkel piensa en cadencias cuaternarias, que (con el metro 4 + 4) finalizan en el v. 15. H. Schmidt supone que estos versos tienen la siguiente métrica: 3 + 2, 3 + 2, 3 + 2, 2 + 2, 3 + 3, 3, 4 + 4. Pero habrá que preguntarse si en parte de los hemistiquios considerados como cadencias binarias no habrá que leer cadencias ternarias.

En cuanto al análisis desde el punto de vista de la crítica de las formas, lo mejor será comenzar determinando el género de las diversas partes. El salmo comienza, en los v. 1.2, con un cántico de acción de gracias marcadamente hímnico. Luego vienen en los v. 3-4 una meditación sobre la poquedad del hombre: elemento característico de un cántico de oración. En los v. 5ss aparecen peticiones. Un voto de acción de gracias caracteriza a los v. 9.10. La sección final del v. 10 (מחרב רעה, «de la funesta espada») constituye, juntamente con el v. 11, una repetición de

los v. 7.8. Será difícil decidir si esa repetición es original o si se trata de una variante de los v. 7s. Aunque es improbable que se trate de un «estribillo», sin embargo no sería imposible que tuviéramos una repetición de la súplica formulada en los v. 7s. Finalmente, si entendemos los v. 12-15 como petición, entonces está discutida sección del salmo podría corresponder a la intención del Sal 144.

El resultado de este análisis es que en el Sal 144 tenemos un cántico de oración y de acción de gracias. Como el cantor, como se ve por el v. 10, fue un monarca del linaje de David, se tratará de un «cántico de oración y de acción de gracias del monarca». En todo caso, el salmo —por su tema— debe asignarse a la categoría de los cánticos del rey. Cf. Introducción § 6, 3; allí pueden verse más detalles.

Pues bien, desde muy pronto se observó ya que el Sal 144 es una «imitación del Sal 18». H. Gunkel escribe: «El poema es un ejemplo de cómo los autores de salmos más recientes trabajan inspirándose en composiciones poéticas más antiguas que encuentran en las colecciones de cánticos, que eran consultadas con mucho interés por los cantores, los cuales se las aprendían de memoria, las interpretaban de nuevo y luego las imitaban más o menos conscientemente en sus propias creaciones». Pero es discutible que la hipótesis de una «imitación» esté en lo cierto. E. Baumann ha señalado que en el Sal 144 hubo un refundición muy original de los temas e imágenes del Sal 18 (E. Baumann, ZAW 62, 148s). «El cántico de acción de gracias de su rey se convirtió en el clamor de un monarca pronunciado en momentos de angustia» (E. Baumann, 148). Tuvo lugar una transformación del fondo y de la forma. ¿Cómo habrá que explicar esa transformación? Principalmente haciendo notar que el Sal 144 forma parte de la literatura devocional de la época posterior al destierro, una literatura que se sirvió de textos y temas más antiguos.

Marco

H. Gunkel considera el Sal 144 como un «cántico del rey», entonado antes de una campaña militar. Con esta interpretación va asociada la eliminación de la sección final (v. 12-15). ¡¿Qué sentido podrían tener esos versículos en un cántico entonado antes de marchar a la guerra?! H. Schmidt y A. Weiser siguen otro rumbo distinto en su interpretación; creen que el Sal 144 constituye una unidad, y piensan en una «liturgia para el culto celebrado en la fiesta del monarca» (A. Weiser). Según esta interpre-

tación, la parte del salmo correspondiente a los v. 12-15 tendría perfecto sentido. Si entendemos los v. 12-15 como petición, podríamos suponer que se trata de una oración del monarca (cf. 1 Re 8,22ss). Acerca de la importancia salvífica de la monarquía para todo el país, para sus habitantes y para la fecundidad de los animales y la fertilidad de los campos, cf. el comentario a Sal 72,3ss.

Pero habrá que preguntarse si esa situación original, acerca de la cual hay que investigar a fondo, sigue siendo relevante en la refundición posterior, es decir, en la literatura devocional. Podemos suponer, seguramente, que el modelo para la refundición posterior se sitúa en tiempos muy antiguos, es decir, en la época de la monarquía. Pero habrá que tener también en cuenta que el cántico de oración pertenece a una época relativamente tardía.

Comentario

Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.° 2. El G añade: πρὸς τὸν 1-2
Γολιαδ (cf. también T).

Con un himno de acción de gracias comienza el Sal 144, que es un cántico del rey. ברוך significa propiamente «bendito» y «bendecir» (ברך) significa en el antiguo testamento «reconocer omnímodamente a alguien en su situación de poder y en sus títulos de majestad» (F. Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 [1974] 31). Cf. DTMAT I, 509ss. El monarca ensalza a Yahvé, el «guerrero», que ha adiestrado a su «siervo» (v. 10) en las artes marciales (cf. Sal 18,35). El fondo de los v. 1.2 lo constituyen ideas e imágenes de la guerra santa (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, 82). El hecho de que la divinidad adiestre al monarca, por ejemplo, en el tiro con arco, lo vemos por representaciones plásticas egipcias. Tutmosis III es iniciado en las artes marciales por Sutech o Seth (cf. H. Gressmann, AOB n.° 53).

El monarca, lleno de confianza, alaba a Yahvé como poder protector, en quien confía plenamente (cf. Sal 18,3). Junto a la idea «defensiva», que hace referencia a la institución de la guerra santa, aparece también en el v. 2 la idea «ofensiva» de la subyugación de las naciones. Aquí hay que suponer tradiciones que tienen su clara expresión en las pretensiones de dominio universal abrigadas por los monarcas de Jerusalén (cf. el comentario al Sal 2).

Los v. 3.4 hablan de lo perecedero e impotente que es el 3-4
hombre. En vivo contraste con el v. 2, el monarca se siente como

אדם («hombre») desvalido. Pero especialmente los v. 3.4 sirven de introducción a la serie de peticiones que comienzan en los v. 5ss. Sobre el v. 3, cf. Sal 8,5; Job 7,17. De lo perecedero del hombre se habla en el v. 4 (cf. Sal 39,6.12; 62,10; 102,12; 109,23; Job 14,1ss; Sant 4,14).

5-8 En el v. 5 el monarca ora pidiendo una teofanía. Cf. el comentario a Sal 18,8-16; Jue 5,4ss; Dt 33,2s; Hab 3,4ss; Sal 97,2ss. Sobre la «teofanía», cf. J. Jeremias, *Theophanie*, WMANT 10 (1965) 25s. Allí se encontrarán más detalles sobre los problemas relativos a la tradición. ¡Descienda todo el mundo de los poderes celestiales! Sobre ירד («descender») como término técnico para designar la «condescendencia» de Dios, cf. Gén 11,5-7; 18,21; Ex 3,8; 19, 11.18; 34,5. Se entremezclan sucesos de una fuerte tormenta y de una erupción volcánica: montes que echan humo y un cielo relampagueante. Así aparece también en Canaán el Baal del cielo: empuña un haz de rayos y hace su aparición saliendo del mundo celestial para manifestarse en medio del fenómeno de la tormenta (cf. el comentario al Sal 29). El monarca, según las imágenes del Sal 18, espera que Yahvé realice desde las alturas su poderosa intervención (cf. Sal 18,17). La «esfera de la muerte» se describe con la imagen de «aguas poderosas» que sumergen en su caudal a la persona amenazada (cf. el comentario a Sal 18,5ss). Se trata en realidad de las naciones enemigas (בני נכר, «bárbaros»), por las que el monarca está rodeado. No hay que pensar aquí necesariamente en un peligro agudo, entendiendo el salmo, conforme a las interpretaciones de H. Gunkel, como «cántico de lamentación ante el estallido de la guerra». La rebelión de los enemigos es un motivo que aparece claramente, por ejemplo, en el Sal 2 y que, asociado con la «lucha contra el caos», puede considerarse como un elemento de la tradición evocada en la festividad del monarca. Vemos por el v. 8 que los בני נכר han roto un pacto. Podríamos pensar en la situación de rebeldía que se describe en Sal 2,2s. Por tanto, es posible buscar algunas explicaciones que nos indiquen cuál fue la situación original. Pero no perdamos de vista el aspecto de refundición posterior del poema, refundición en la cual antiguos textos y elementos se integraron en un cántico de oración y de acción de gracias que no siente ya como realidad presente el antiguo *Sitz im Leben*.

9-10 El voto de acción de gracias, en los v. 9.10, pertenece directamente al cántico de oración y de petición. שיר חדש («cántico nuevo») es el cántico de acción de gracias y de alabanza que

quiere estar en consonancia con el milagro del acontecimiento sorprendente y nuevo. Aquí no habrá que pensar en relaciones «escatológicas» (en contra de R. Kittel). Sobre el v. 9, cf. Sal 33,2s. Por el v. 10 vemos claramente que el salmo pertenece a la «esfera del monarca». Yahvé concede graciosamente a los «reyes» —y por cierto a los reyes de la dinastía de David— la תשׁועה: la «salvación», la «victoria». Y en cada uno de los actos salvíficos se refleja el acto fundamental de la salvación de David, del «siervo de Yahvé» (cf. Sal 89,4).

Por tanto, el salmo —en su fisonomía original— pertenece a los tiempos anteriores al destierro. Un salmo así no es ya concebible en épocas posteriores, a menos que se entienda el Sal 144 como un cántico que, nacido a base del cántico real que es el Sal 18, fuera recogido luego y entonado por orantes sencillos de Israel.

La interpretación de los v. 12-15 presenta algunas dificultades 12-15
Si entendemos esta sección como parte integrante del «cántico del monarca», entonces habrá que preguntarse si es correcto hablar de una oración de súplica. H. Gunkel considera los v. 12ss como una «descripción laudatoria de Israel». El v. 12 se refiere primeramente a la bendición de los hijos e hijas de la nación. R. T. O'Callaghan llama la atención sobre los paralelos que hay en la inscripción de Karatepe (VT 4, 175). También en ella se habla de gran abundancia de bendiciones que por medio del rey llegan al pueblo. Sobre el v. 12, cf. Sal 128,3; Eclo 50,12. Sobre la imagen de las hijas, cf. lo que se dice en Eclo 26,17s. El orante piensa aquí, seguramente, en las preciosas columnas labradas que hay en los palacios. G. Dalman cree que se trata de «piedras angulares» (cf. *AuS* VII, 66).

El v. 13 piensa en la gran abundancia de la cosecha y de las provisiones, refiriéndose primero —seguramente— a los cultivos, y luego al ganado. ¡Acreciéntense de manera incontable los rebaños! (v. 13). El ganado vacuno debe estar «bien lustroso» y «engordado» (cf. G y san Jerónimo), «sin desgracias» (cf. 2 Sam 6,8; 1 Crón 13,11) y «sin abortos», y debe llenar así de felicidad al pueblo bendecido por Dios. Por tanto, en los v. 12ss aparecen especialmente tres temas: 1. la bendición de la progenie humana; 2. la gran abundancia de los graneros; 3. el aumento de las cabezas de ganado. El deseo ואין צוחה ברחבתינו («¡ningún grito de dolor se oiga en nuestras calles!») concluye las peticiones y se refiere a que haya completo שׁלום («paz»).

En el v. 15 se proclama feliz al pueblo que recibe tal abundancia de bendiciones. Sobre אשׁרי («feliz»), cf. el comentario

a Sal 1,1. El pueblo que tiene por Dios a Yahvé experimenta tal felicidad.

Los v. 12-15 podrían añadirse perfectamente al cántico del monarca, si tenemos en cuenta que, en Sal 72,3ss, se describen de manera semejante las bendiciones de la monarquía. Los v. 12-15, en forma de petición, podrían entenderse como intercesión formulada por el rey (cf. 1 Re 8,22ss).

Finalidad

En el Sal 144 el rey aparece con el esplendor que le corresponde por la posición que tiene ante Yahvé. El monarca ha entrado bajo el poder protector de Dios; es instruido por Yahvé mismo en las artes de la guerra, y ve cómo las naciones se someten a su poderoso señorío. Pero aun ese rey, a pesar de su gloria y de su alianza con Dios, es al mismo tiempo una persona débil y desvalida. El monarca depende en todo momento de la ayuda que le preste Yahvé. La miseria del rey es la miseria del אדם. Ninguna dignidad primigenia le distingue entre los hombres. Participa, como todos, en el destino de verse abocado a la muerte. Pero tiene el privilegio de la oración y del contacto directo con Dios. Y así, a la vista de las olas de la perdición y de los poderes hostiles, puede pedir a Dios una teofanía. Puede suplicar una intervención inmediata y viva de Dios. Resplandecen los altos privilegios del rey escogido. Al sentir las atenciones de Dios, el monarca vive como persona agradecida que tributa alabanzas al Señor.

Si podemos partir del supuesto de que textos y temas de un salmo que originalmente había tenido su función y su significado como cántico del monarca, fueron recibidos más tarde por la literatura devocional de Israel, entonces el eventual orante que se presentara ante Dios con este modelo de oración entraría en la «esfera real» de los privilegios y dones salvíficos. El futuro misterio del orar «en el nombre de Jesús» y del estar «en Cristo» se esboza anticipadamente en estas relaciones y preámbulos que aparecen en el antiguo testamento.

Salmo 145

«TU REINO ES UN REINO ETERNO»

Bibliografía. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); F Horst, *Segen und Segenshandlungen in der Bibel*: EvTh 7 (1947) 23-37; C Westermann, *Das Loben Gottes in den Psalmen* (1954); L. J. Liebreich, *Psalms 34 and 145 in the Light of their Key Words*: HUCA (1956) 181-192; A. R. Hulst, Kol basar *in der priesterlichen Fluterzahlung*: OTS 12 (1958) 28-68; O. H. Steck, *Das Problem theologischer Stromungen in nachexilischer Zeit*: EvTh 28 (1968) 445-458; F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 186ss, 269ss, J. Bazaq, *'Louange à David'. Réflexions Supplémentaires*: Synai 86 (1980) 97-103; G. E. Watson, *Reserved Rootplay in Ps 145*: Bibl 62 (1981) 101.

1 Un cántico de alabanza de David.
¡Te exaltaré, Dios mío, a ti que eres rey,
y alabaré tu nombre eternamente y para siempre!
2 ¡Cada día te alabaré
y glorificaré tu nombre eternamente y para siempre!
3 ¡Grande es Yahvé y digno de ser alabado en gran manera,
inescrutable es su grandeza!
4 ¡Una generación proclamará tus obras a la otra;
narrarán tus hechos poderosos!
5 ¡Del glorioso esplendor de tu majestad 'conversarán'[a],
tus milagros 'cantarán'[b]!
6 ¡Sobre el poder de tus hechos terribles hablarán,
tus grandes hazañas 'narrarán'[c]!
7 ¡La memoria de tu 'gran'[d] bondad difundirán,
aclamarán con júbilo tu justicia!
8 ¡Clemente y misericordioso es Yahvé,
paciente y de gran bondad!
9 Bondadoso es Yahvé para con todos;
su misericordia se extiende a todas sus criaturas.
10 ¡Alábente, oh Yahvé, todas tus criaturas,
y tus piadosos te rindan homenaje!

11 ¡Hablen de la gloria de tu reino
y comenten tu fuerza heroica!
12 ¡Para que 'tu'[e] fuerza se dé a conocer a los hijos de los hombres,
el glorioso esplendor de 'tu'[f] reino!
13 ¡Tu reino es un reino eterno,
tu señorío dura por todas las generaciones!
'Fiel es Yahvé en todas sus palabras
y benigno en todas sus obras'[g].
14 Yahvé sostiene a todos los que caen;
endereza a todos los que se hallan encorvados.
15 Los ojos de todos te están aguardando;
tú das ''[h] su alimento en el momento oportuno.
16 'Tú'[i] abres tu mano
y sacias con bondad a todo cuanto vive.
17 Justo es Yahvé en todos sus caminos
y benigno en todas sus obras.
18 Cerca está Yahvé de todos los que le invocan,
de todos los que le invocan en sinceridad.
19 El cumple el deseo de los que le temen;
él oye su clamor y les ayuda.
20 Yahvé protege a todos los que le aman;
pero destruye a todos los impíos.
21 Mi boca hablará la alabanza de Yahvé
para que toda carne alabe su santo nombre
[eternamente y para siempre][j].

5 a El TM pone *atnaḥ* debajo de הודך, y en forma de estado constructo relaciona ודברי con נפלאותיך («los asuntos de tus milagros»). Pero, dado el contexto, sería apropiado una forma verbal: יְדַבֵּרוּ (al mismo tiempo que se traspone el *atnaḥ*).

b TM: «cantaré». Esta lectura sigue estando influida por el comienzo del cántico. Teniendo en cuenta el contexto, sería preferible seguir a G y S y leer יָשִׂיחוּ.

6 c TM: «narraré». También en este caso es preferible leer con T יְסַפֵּרוּ.

7 d Sería preferible seguir a G y efectuar la puntuación vocálica רָב־ o רַב.

12 e TM: «su fuerza». Pero, a tenor de G y de S, habrá que corregir: גְּבוּרָתְךָ.

f TM: «su reino»; con G y S (como en la nota textual e), habrá que leer: מַלְכוּתְךָ.

13 g En este salmo alfabético falta el verso correspondiente a נ. Por G, S y san Jerónimo podremos reconstruir de la siguiente manera el texto que falta: נֶאֱמָן יהוה בְּכָל־דְּבָרָיו וְחָסִיד בְּכָל־מַעֲשָׂיו.

h לָהֶם («a ellos» [o «les das»]) sobrecarga el verso y debe supri- 15
mirse, siguiendo a G (cf. también Sal 104,27).

i En vez de אֵת, que figura en el TM, habrá que leer probablemen- 16
te, siguiendo a G, un אַתָּ enfático.

j לְעוֹלָם וָעֶד es una adición, y hay que considerarla como tal. Algu- 21
nos manuscritos añaden, como en el versículo final de Sal 115,18: וַאֲנַחְנוּ נְבָרֵךְ יָהּ מֵעַתָּה וְעַד עוֹלָם הַלְלוּיָהּ («Pero nosotros queremos bendecir a Yah desde ahora y para siempre. Aleluya»).

Forma

El Sal 145 es uno de los cánticos alfabéticos (cf. Sal 9/10; 25; 34; 37; 111; 112; 119; Lam 1-4; Prov 3,10ss). Cada verso —siguiendo el orden del alefato hebreo— comienza con la correspondiente letra. El verso correspondiente a נ, que desapareció por los daños sufridos en la transmisión del texto, puede reconstuirse a base de G, S y san Jerónimo.

El metro del Sal 145 es agitado e irregular. Se discute cuál es la disposición métrica. ¿Hay metros breves (por ejemplo, 3 + 2 + 2 en el v. 1) o hay metros largos (por ejemplo, 3 + 4 en el v. 1)? Probablemente ocurre esto último. Tendremos, pues, el siguiente cuadro: 3 + 4 en los v. 1.2.15.21; 4 + 3 en los v. 4.5.12.14.17.20. El metro 4 + 4 debe leerse en el v. 18. Tienen el metro 3 + 3 los v. 6-11.13.16.19. No se observa una estructura regular de las estrofas (en contra de lo que piensa B. Duhm).

El Sal 145 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Sobre la תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). Entre los cánticos acrósticos, el Sal 145 es el salmo más intensamente marcado por estructuras hímnicas. «Contiene casi exclusivamente elementos hímnicos» (F. Crüsemann, 298). Aparecen alabanzas (*laudationes*) en los v. 4-7.10-12; participios hímnicos, en los v. 14.16.20. Sin embargo, la forma del cántico de alabanza se halla debilitada. Han desaparecido en buena parte las nítidas formas del «género» hímnico. Y así, el salmo comienza en los v. 1s con una de las fórmulas afines a las de la תודה (Crüsemann, 269). Se observa también en todo lo demás un notable «pulimiento de las formas» (H. Gunkel).

Marco

El cantor del salmo es un solo individuo (v. 1ss). Quiere animar a «toda carne» a que alabe a Dios (v. 21). El salmo pudo

entonarse como cántico en el templo. Sobre la voz solista del himno, cf. también el comentario de Sal 8,4ss.

Desde el punto de vista de la historia de las tradiciones, es importante el tema del «reinado de Yahvé», que constituye el centro del Sal 145. En épocas anteriores, los himnos en honor del «rey» Yahvé tenían su lugar en la *proskynesis* efectuada en el templo (cf. Introducción § 10, 1). El Sal 145 procede de esta tradición, pero recoge —desde luego— el concepto de מלכות («reino», v. 13), que en el antiguo testamento no aparecerá sino más tarde. «El salmo es uno de los más tardíos del Salterio» (W. O. E. Oesterley). El orden alfabético de los versos, el lenguaje (arameo en parte) y lo pulido de las formas son testimonios de una época muy tardía, en la que se dejan sentir los viejos temas y tradiciones.

H. Schmidt asigna el Sal 145 a la fiesta de la entronización de Yahvé. Es curiosa, a este respecto, la explicación que él nos da: «No hay contradicción alguna, sino que es muy comprensible el que en este salmo se realce que el reino de Yahvé es un 'reino sempiterno' sin principio ni fin, y que por tanto no necesita una renovación anual». Nos preguntamos entonces qué significado tendría la fiesta de la entronización, si el proceso de renovación, que por lo demás se acentúa de manera tan destacada en la interpretación cultual y mítica, no desempeña ya de repente ningún papel, por razones «comprensibles». Sobre el tema del «reinado de Yahvé», cf. Introducción § 10, 1; W. H. Schmidt, *Konigtum Gottes in Ugarit und Israel* ([2]1966); allí puede encontrarse más bibliografía. Sobre la «fiesta de la entronización de Yahvé»: H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss.

Comentario

1-3 Sobre תהלה, cf. Introducción § 4, n.º 7. Sobre לדוד, cf. Introducción § 4, n.º 2.

En la introducción (v. 1-2) aparece un cantor solista. Quiere «exaltar» a Yahvé (sobre ארוממך, «te exaltaré»; cf. Sal 30,2). En la interpelación dirigida a Yahvé, se suceden estrechamente las expresiones de confianza y las frases de respeto y veneración. A propósito de אלהי («Dios mío»), cf. O. Eissfeldt, *'Mein Gott' im Alten Testament*: ZAW 61 (1945-1988) 3-15. Sobre מלך («rey»), cf. Introducción § 10, 1). La interpelación escuchada en el v. 1 aparece también en Sal 5,3; 84,4. המלך («el rey») tiene su modelo en el título que se concede al monarca terreno (cf. 1 Sam 24,9; 2 Sam 14,9; 16,4 y *passim*). La alabanza va dedicada al שם («nombre», cf. también los v. 2.21; O. Grether, *Name und Wort Gottes*

im Alten Testament, 37, 40). La alabanza divina no debe enmudecer nunca; debe estar resonando sin cesar (v. 2; cf. Sal 34,2).

La breve sección principal que sigue a los v. 1.2, se limita a poner de relieve lo digno de alabanza que es Yahvé y lo inescrutable que es su grandeza (cf. Sal 48,2; 96,2; 147,5).

4-9 Después que en los v. 1.2 se acentuara el «yo» del cantor, vemos que la invitación a alabar a Yahvé se trasmite ahora a la cadena de las generaciones. Dentro de una tradición viva, la alabanza divina debe trasmitirse de una generación a otra, y hay que narrar y proclamar incesantemente las grandes hazañas de Yahvé. Sobre דור לדור («una generación a la otra»), cf. יום ליום («un día al otro») en Sal 19,3. Sin explicación detallada se enumeran las grandes hazañas de Dios en la historia y en la creación, refiriéndose a ellas con los términos מעשיך, y גבורתיך («obras» y «hechos poderosos», v. 4), נפלאותיך («tus milagros», v. 5), נוראתיך y גדולתיך («hechos terribles» y «grandes hazañas», v. 6). La variación de los verbos tiene su razón de ser en las referencias que se hacen a las acciones de cantar y tañer, narrar y proclamar, que constituyen —todas ellas— la alabanza de Dios. En todas sus obras resplandece la gloria de Yahvé (כבוד, v. 5), su bondad y su justicia (v. 7). צדקה («justicia»), término sinónimo de טוב («bondad»), designa la fidelidad de Yahvé a la salvación.

La introducción, en los v. 4-7, desemboca en otra sección principal, que tampoco es muy extensa (v. 8.9), en la que se ensalza con adjetivos (como en el v. 3), a manera de confesión de fe, la perfección de Yahvé. Sobre el v. 8, cf. Ex 34,6; Sal 103,8; Neh 1,3. Todos los hechos poderosos de Yahvé dan testimonio de la bondad y clemencia del Dios de Israel.

10-20 En las introducciones hímnicas del Sal 145, desarrolladas muy extensamente, se observa un notable *crescendo*. Si en los v. 4-7 se interpelaba y exhortaba a las generaciones de Israel, vemos que ahora, en los v. 10-12, la invitación a alabar a Yahvé va dirigida a «todas sus criaturas», a fin de que se dé a conocer a «todos los hijos de los hombres» (v. 12) el poder y la salvación de Yahvé. El «rey» Yahvé (v. 1) ejerce su soberanía sobre un «reino» universal que subsiste a través de todas las generaciones y que irradia sobre todo el mundo los efectos de la bondad divina. מלכות («reino») es un término de datación relativamente tardía, que ocupó un lugar en los complejos de la tradición cultual de Jerusalén (cf. Introducción § 10, 1). Cf. Dan 3,33; 4,31. Es digno de tenerse en cuenta un paralelo del v. 13 que se encuentra en un documento de Ras Shamra. En él se dice: *tqḥ ʻmlk ʻlmk, drkt dt drdrk* (III AB. A 10; cf. también W. Baumgartner,

Ras Schamra und das Alte Testament: ThR 13 [1941] 10): «Tú tomarás posesión de tu reino eterno, de tu señorío sempiterno». Con el v. 13 comienza la última sección principal, que ahora, con más extensión ya que antes, describe el reino y la bondad de Yahvé. El reino eterno de Dios se caracteriza por el bondadoso reinado de Yahvé. El ayuda a «los que caen» y a los «encorvados» (v. 14, cf. Sal 146,8). Distribuye alimento a su debido tiempo (cf. el comentario a Sal 104,27.28) y sacia con sus beneficios a todo viviente. El v. 17 tiene semejanza con las «doxologías de juicio» (cf. F. Horst, *Die Doxologien im Amosbuch*: ZAW 47 [1929] 45-54). Las obras de Dios son «justas» y «benignas»; cf., a propósito del v. 17, Dt 32,4. El v. 18 podríamos entenderlo como una confesión en el שׁם de Yahvé. El que invoca a Yahvé, invoca su שׁם. El nombre es la prenda de la *praesentia Dei*, la cual se promete en el v. 18a. El contraste con באמת («en sinceridad», «con seriedad») sería לשׁוא («en vano», Ex 20,7). También el v. 19 da testimonio de la prontitud de Yahvé para escuchar (cf. Prov 10,24). En el v. 20 se hace una antítesis entre los que aman a Yahvé y los «impíos». Yahvé, en su reino, se muestra como «protector» de los suyos (cf. Sal 121,4) y como juez de los רשׁעים.

21 El v. 21, como conclusión, hace que se escuche de nuevo la voz del salmista (cf. el comentario de los v. 1.2). En el v. 21 se expone la intención de todo el cántico: el cantor quiere que, en el reinado universal de Yahvé, «toda carne» se una a la alabanza de Dios. Sobre la expresión כל־בשׂר («toda carne»), cf. A. R. Hulst, Kol basar *in der priesterlichen Fluterzählung*: OTS 12 (1958) 28ss.

Finalidad

El concepto fundamental del Sal 145 es מלכות (v. 13). El salmista, con frases de alabanza, ensalza las grandes hazañas del מלך Yahvé. Rinde homenaje a la majestad del Dios poderoso y clemente. En las invitaciones y exhortaciones a la alabanza, que vibran a lo largo de todo el himno y lo determinan, se impulsa vigorosamente a todas las criaturas —por encima de las fronteras del tiempo y del espacio— a alabar a Dios. Se describe y testifica con mucho encarecimiento el «gobierno ideal» (H. Gunkel) que se da en el reino de Yahvé. El reinado de Yahvé se halla bajo el signo de la fidelidad a la salvación y de la bondad, que se inclina y condesciende para escuchar a los que oran y se hallan encorva-

dos. El salmo afirma con gran claridad: El hombre está destinado por Dios, su Creador, a alabar y glorificar a Dios, a darle gracias. «El Sal 145 descubre la relación existente entre las obras de la creación, que el hombre descubre, y su destino a la alabanza en el v. 5s... Las obras de Dios que el hombre examina hablan un lenguaje que lo estimula a cantar un himno (v. 10-12). De esta forma, conocimientos incompletos llegan a constituir en la alabanza una unidad y totalidad junto con los misterios aún inexplorados, que amenazan continuamente los conocimientos más fundados» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 298).

El Sal 145 es un hito importante en el camino hacia la proclamación neotestamentaria de la βασιλεία τοῦ θεοῦ.

Salmo 146

«¡ALABA, ALMA MIA, A YAHVE!»

Bibliografía H Schmidt, *Grusse und Gluckwunsche im Psalter* ThStKr 103 (1931) 141-150, F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969); J Reindl, *Gotteslob als 'Weisheitslehre' Zur Auslegung von Psalm 146,* en *Dein Wort beachten* (1981) 116-135

1 ¡Aleluya!
¡Alaba, alma mía, a Yahvé!
2 ¡Alabaré a Yahvé durante mi vida,
tañeré en honor de mi Dios mientras exista!
3 ¡No confiéis en nobles,
en un hijo de hombre en quien no hay ayuda!
4 ¡Si su espíritu se marcha, él vuelve de nuevo a la tierra[a],
en el mismo día se desvanecen sus planes!
5 Feliz aquel cuya ayuda[b] es el Dios de Jacob,
cuya esperanza está en Yahvé, su Dios,
6 que hizo el cielo y la tierra,
el mar y todo cuanto hay en él.
El que mantiene[c] la fidelidad eternamente,
7 el que hace justicia a los oprimidos,
el que da pan a los hambrientos.
Yahvé da libertad a los cautivos.
8 Yahvé da vista a los ciegos,
Yahvé endereza a los encorvados.
Yahvé ama a los justos,
9 Yahvé protege a los extranjeros.
Sostiene al huérfano y a la viuda,
pero deja que se extravíe el camino de los malvados.
10 ¡Gobierne Yahvé como rey para siempre,
tu Dios, oh Sión, para siempre jamás!
¡Aleluya!

4 a A propósito del v. 4, cf. 1 Mac 2,63. G y S añaden כָּל־ en el v. 4b.

5 b Es singular el uso de la preposición ב (cf. Sal 35,2; Ges-K § 119i). Es posible que se trate de una dittografía.

6 c Con arreglo al estilo hímnico, en vez de השמר es preferible leer שמר.

Forma

El Sal 146, que ha tenido una trasmisión textual muy buena, debe considerarse —según el número de sus hemistiquios— como un «cántico acróstico» (cf. el comentario al Sal 33). Los versos se hallan «agrupados de tal manera que resulte fácil aprendérselos de memoria» (B. Duhm).

El metro es relativamente uniforme (con excepción del v. 4, que tiene el metro 4 + 4, y del v. 5, que tiene el metro 4 + 3). Son trimembres (3 + 3 + 3) los v. 1/2.6b/7.7b/8.

En su impresionante forma original, el Sal 146 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Sobre la תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). La rígida estructura que el carácter acróstico —aunque sólo sea fragmentario— impone a un salmo, se traduce siempre en un oscurecimiento de las características que determinan la forma. H. Gunkel decía que el Sal 146 era una «recopilación de los motivos usuales de los himnos». Es característica —en este sentido— la introducción que aparece en los v. 1s. En el salmo penetraron elementos de la תודה (cf. también el Sal 145). Podemos comparar el Sal 146 con 1 Sam 2,1-10. Los rasgos que estos dos cánticos tienen en común son las formas de himno de un individuo, en tercera persona de singular, con participios hímnicos y palabras de exhortación. Como diferencias podremos señalar: un comienzo y un final indiferente; temas diferentes (cf. F. Crüsemann, 299, nota 4). En todo caso, el Sal 146 es una recopilación (tardía) de fórmulas y expresiones más antiguas, tomadas de los cánticos de alabanza de Israel.

Marco

Aquí habrá que concretar, ante todo, la determinación del género. El Sal 146 es el himno de un cantor individual. Habrá que tener en cuenta las relaciones con el «cántico individual de

acción de gracias», a las que se hizo ya referencia. Podríamos pensar en un himno que se entonaba en el recinto del santuario. Pero es discutible si habrá que conceder o no una significación determinante al enunciado que se formula en el v. 10. H. Schmidt halló ocasión en el tema del «reinado de Yahvé» para sugerir que el salmo pertenecía a la «gran fiesta de otoño», a la fiesta de la entronización de Yahvé. Pero habrá que tener en cuenta que un final hímnico con el tema del «reinado de Yahvé» no conduce necesariamente a pensar en un culto (que, por lo demás, es problemático). Sobre este asunto, cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* ([2]1962) 239ss. Los numerosos aramaísmos y toda la disposición del salmo hacen pensar que el Sal 146 se compuso en época tardía.

Comentario

1-2 El Sal 146 se cuenta entre los «salmos de aleluya» (cf. Sal 146-150, y también Sal 113-118). G, por razones que no comprendemos, relaciona el cántico con Ageo y Zacarías (Ἀγγαίου καί Ζαχαρίου).

El himno del individuo comienza con una exhortación dirigida a sí mismo (cf. el comentario a Sal 103,1; 104,1), mientras que el v. 2 refleja clarísimamente la forma del «cántico individual de acción de gracias» (cf. Sal 34,2; 104,33). Conforme al voto, el cántico de alabanza debe entonarse durante todos los días de la vida.

3-4 Una peculiaridad del «cántico individual de acción de gracias» consiste en dirigirse a los oyentes con enseñanzas y exhortaciones (cf., por ejemplo, el comentario al Sal 34). Se les advierte que no depositen en absoluto su confianza en frágiles criaturas. נדיבים («nobles»), en el antiguo testamento, son «los hombres 'excelentes'» (R. De Vaux, *Instituciones del antiguo testamento* [1964] 111). Los ricos potentados, quizás también los déspotas paganos, irradian poder seductor. Pero no son más que «seres humanos frágiles», incapaces de proporcionar ayuda alguna (cf. el comentario a Sal 118,9; Jer 17,5ss). Los נדיבים están marcados por la muerte. Por ser בן־אדם («hijo de hombre»), aun el «noble» volverá a la «tierra» (אדמה; cf. Gén 3,19; Sal 104,29; Ecl 3,20). Todas sus imaginaciones (sus «planes») se desvanecerán «en ese mismo día».

5-9 Con un אשרי («feliz»), un macarismo, se interpela ahora positivamente a quien busca su ayuda en el «Dios de Jacob» (cf.

Sal 33,12; 144,15). אל יעקב («Dios de Jacob») se denomina en Jerusalén al «Dios de Israel», sobre todo en su función como Dios protector y salvador (cf. el comentario a Sal 46,4). El antiguo nombre israelita para designar a Dios, אל יעקב, recuerda el santuario central de Betel, en donde tenía sus raíces la tradición patriarcal acerca del «Dios de Jacob» (cf. A. Alt, *Der Gott der Väter,* en *KlSchr* I, 1ss). El Dios de Israel, con su poder y su gracia, se halla en vivo contraste con los potentados —efímeros y mortales— de este mundo. Primeramente, en el v. 6, se honra a Yahvé como creador (cf. Introducción § 10, 1). El tema de la «creación» señala la ilimitada perfección del poder de Yahvé, y conduce directamente al segundo tema de la tradición. Se enumeran los actos salvíficos de Yahvé. Aquí podríamos recordar la gran liturgia de acción de gracias que aparece en el Sal 107, en la cual se mencionan también los hechos de Yahvé en los que él se mostró notablemente como auxiliador. Una multitud de acciones salvíficas demuestran que Yahvé es el Dios en quien se encuentra realmente עזר («ayuda», v. 5). El v. 7aαb se refiere seguramente al juicio divino liberador por el cual se salva a personas inocentes que habían sido acusadas y encarceladas; cf. H. Schmidt, *Das Gebet der Angeklagten im Alten Testament*, ZAW Beih 49 (1928) 8. Acerca del v. 8, cf. Sal 145,14; sobre el v. 9, Sal 68,6; 94,6.

En los v. 8.9 se hace la comparación, tan frecuente en los salmos, entre los צדיקים y los רשעים (cf. el comentario a Sal 1,6 y *passim*). El cantor del salmo se cuenta entre los צדיקים que han depositado toda su confianza en Yahvé.

10 El v. 10 ofrece un final muy importante. Como el Sal 145, vemos que también el Sal 146 incluye la actividad creadora y la acción salvífica de Yahvé en el concepto genérico del «reinado de Yahvé». Sobre מלך, («rey»), cf. Introducción § 1, 2. La tradición acerca del מלך es tradición de Sión. Los salmos tardíos hablan del reino de Dios (cf. el comentario al Sal 145). Sobre el final que leemos en el v. 10, cf. también Ex 15,18; Sal 29,10.

Finalidad

El Sal 146 está iluminado por la felicidad del hombre que ha encontrado en Yahvé ayuda y salvación. La alabanza de Dios llena toda su vida. Se alaba al Creador y Salvador (v. 6-9). Se honra al «rey» en su majestad y gracia. Pero, al mismo tiempo, se advierte con insistencia contra el hecho de depositar la con-

fianza en los potentados de este mundo, que son impotentes y desvalidos. La alabanza de Dios llena la vida entera (v. 2). Alabar a Dios es precisamente la plenitud del existir humano. Pero a Dios sólo puede alabarle el que confía en él, y esto significa que esa persona no deposita su confianza en personas y en poderes que están abocados a una ruina súbita y a la muerte. Ahora bien, el Dios de Israel es el Creador del cielo y de la tierra (v. 6). Su fidelidad consiste en que él instaura la justicia del Creador entre todos los oprimidos y los pobres. Es innegable que todos estos enunciados están influidos por el mensaje del profeta desconocido de tiempos del destierro (Is 40-55: el Deuteroisaías); y lo está también el tema del «reino de Yahvé» (v. 10). Lo mismo que el Sal 145, vemos que el Sal 146 anuncia también cosas de importancia decisiva acerca de la futura βασιλεία τοῦ ϑεοῦ, proclamada en el nuevo testamento.

«GRANDE ES NUESTRO SEÑOR Y RICO EN PODER»

Bibliografía O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934), J J Stamm, *Erlosen und Vergeben im Alten Testamen* (1940), J Blau, NĀWĀ THILLĀ *(Ps 147,1)* *Lobpreisen* VT (1954) 410-411, H L Ginsberg, *A Strand in the Cord of Hebraic Hymnody* ErIs 9 (1969) 45-50, F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 131-134

1 ¡Aleluya!
¡Sí, es bueno tañer[a] en honor de nuestro Dios!
¡Sí, es agradable entonar[b] un cántico de alabanza!
2 Yahvé edifica Jerusalén,
reúne a los dispersos de Israel.
3 Sana los corazones quebrantados
y venda sus heridas.
4 Fija el número de las estrellas,
las llama a todas por su nombre.
5 Grande es nuestro Señor y rico en poder,
su sabiduría no tiene medida.
6 Yahvé ayuda a los menesterosos,
(pero) a los malvados los humilla hasta el suelo.
7 ¡Entonad un cántico de acción de gracias en honor de Yahvé,
tañed con la lira a nuestro Dios!
8 El cubre el cielo de nubes,
provee lluvia para la tierra.
Hace que brote hierba en los montes,
'retoños verdes para la labor agrícola del hombre'[c].
9 Proporciona alimento al ganado,
a los polluelos de los cuervos el alimento por el que chillan.
10 El no se deleita en la fuerza del corcel,
no encuentra agrado en las piernas del varón.
11 Yahvé se complace en los que le temen,
en los que esperan[d] su bondad.

12[e] ¡Alaba, oh Jerusalén, a Yahvé!
¡Glorifica, oh Sión, a tu Dios!
13 ¡Porque él asegura los cerrojos de tus puertas,
bendice a tus hijos en medio de ti!
14 Difunde prosperidad en tu tierra,
te sacia con rico trigo.
15 Envía sus órdenes a la tierra,
rápidamente[f] se apresura a llegar allí su palabra.
16 Manda nieve como lana,
esparce escarcha cual ceniza.
17 Arroja su hielo como grumos,
ante su frío 'las aguas se congelan'[g].
18 El envía su palabra y hace que se derritan,
hace soplar su aliento y corren las aguas.
19 Revela sus[h] palabras a Jacob,
sus estatutos y ordenanzas a Israel.
20 No hizo así con cualquier pueblo,
y 'sus'[i] ordenanzas 'él no se las enseñó'[j].
¡Aleluya!

1 a Sobre el infinitivo *piel* con sufijo femenino, cf. Ges-K § 52p.

b J. Blau (VT 4 [1954] 410s) señaló acertadamente que נאוה, en el v. 1b, no deber entenderse como un adjetivo (femenino), basándose en Sal 33,1, ni traducirse por «es conveniente». En el *parallelismus membrorum*, כי־נעים (en el v. 1b) corresponde primeramente a las palabras כי־טוב. Pero נאוה debe considerarse en paralelo con el infinitivo *piel* (con terminación femenina) זמרה del v. 1a y entenderse como verbo. נאוה תהלה significaría entonces «ornar con alabanza», «entonar un cántico de alabanza».

8 c Con G^{mss} (καὶ χλόην τῇ δουλείᾳ τῶν ἀνθρώπων), y de acuerdo con el texto de Sal 104,14, debemos completar el hemistiquio que falta: ועשב לַעֲבֹדַת הָאָדָם.

11 d G añade כָּל; pero habrá que seguir al TM.

12 e En G y san Jerónimo con el v. 12 comienza un nuevo salmo, que es introducido por הַלְלוּיָהּ.

15 f En vez de עד, será preferible leer עַל.

17 g TM: «¿Quién subsiste?». Con arreglo al *parallelismus membrorum*, el texto apropiado sería: מַיִם יַעַמְדוּ (cf. también מים en el v. 18b).

19 h *Ketib*: דברו; *Qeré* (cf. también T): דבָרָיו.

20 i Con G, san Jerónimo y S será preferible añadir el sufijo וּמשפָּטָיו. TM: «ordenanzas».

j TM: «Ellos no los han conocido». Pero, con arreglo al *parallelimus membrorum* y siguiendo a G, S y T, será preferible leer ידיעם (יִדָּעֵם).

Forma

En lo que respecta a la métrica, el Sal 147 ofrece una imagen clara. El metro 3 + 3 es determinante en todo el salmo. En el v. 8, dos versos completos se leerán según el metro 3 + 3 gracias al complemento añadido con arreglo al texto que aparece en G y en Sal 104,14 (cf. nota textual c). Sobre el v. 18 podríamos preguntarnos si el segundo hemistiquio puede considerarse como una cadencia ternaria; quizás haya que leer en este caso una cadencia cuaternaria.

El Sal 147 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. A propósito de תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 131ss. En el análisis del Sal 147, efectuado desde el punto de vista de la crítica de las formas, podemos seguir en buena parte a F. Crüsemann. Este especialista considera el Sal 147 como una «combinación de himno imperativo y de participios hímnicos» (p. 134). El salmo consta de tres estrofas. La primera estrofa (v. 1-6) comienza con una exhortación a la alabanza, a la que siguen luego dos breves desarrollos formularios; viene después una serie de predicados participiales. En la segunda estrofa (v. 7-11) tenemos otra combinación de las dos formas hímnicas fundamentales: la exhortación imperativa a la alabanza (v. 7) no va seguida por ningún desarrollo introducido por כי, sino que el v. 8 comienza inmediatamente con participios hímnicos (Crüsemann, 132). Para el análisis de la tercera estrofa (v. 12-20), cf. Crüsemann, 133.

Las tres estrofas del salmo se distinguen tan claramente, que B. Duhm quiso ver en ellas tres salmos distintos. Vemos también que en G y san Jerónimo los v. 12-20 se consideran como un nuevo salmo. Pero nos atendremos al TM. El salmo debe entenderse como una unidad bien estructurada.

Marco

El Sal 147 debió de tener su *Sitz im Leben* en el culto divino de la comunidad del antiguo testamento. Será difícil determinar con exactitud las conexiones cultuales del salmo. En cambio, estamos en condiciones de dar una explicación temática y cronológica del mismo. Primeramente, por lo que respecta a los temas, el Sal 147 depende de la tradición hímnica más antigua; tiene afinidades con el Sal 33; del Sal 104 tomó prestadas algunas imágenes. Son notables también, a este respecto, las relaciones con

el Deuteroisaías (Is 40-55) y con textos de Is 56ss. H. Gunkel afirma: «El himno aprendió seguramente de los profetas, particularmente del Deuteroisaías, la yuxtaposición de elementos cosmológicos con las grandes hazañas de Yahvé en favor de Israel». De esta manera tenemos ya la clave para la datación del salmo. Los enunciados de los v. 2.13 permiten quizás sacar la conclusión de que el salmo se compuso después de que Nehemías terminara la construcción de las murallas (cf. Neh 12,27ss), a finales del siglo V a. C. Parece discutible afirmar, como hace W. O. E. Oesterley, que el salmo se compuso «en época tardía, después del destierro». (Por lo demás, G relaciona el Sal 147 con Ageo y Zacarías, y piensa evidentemente en la reedificación del templo).

Comentario

1-6 El salmo, que comienza y termina con הללויה (cf. el comentario a Sal 146,1), no presenta en el v. 1 una nueva exhortación a la alabanza, sino que comienza inmediatamente con dos oraciones afirmativas (nada usuales), introducidas por כי, que exponen la razón de que se haya lanzado el clamor הללויה. La belleza y delicia del cántico de alabanza (תהלה) se acentúa marcadamente por el hecho de poner esta exclamación exhortativa al comienzo y al final del salmo. Se invita a la comunidad a que participe en el gozo de alabar a Dios (cf. Sal 92,2; 135,3)[1]. La sección principal comienza en el v. 2. Enmarcados por alabanzas de la actividad salvífica de Yahvé (v. 2.3.6), los v. 4.5 proclaman el poder creador del Dios de Israel. En el v. 2 se menciona un acto de Yahvé que estaba bien patente a los ojos de todos los que integraban la comunidad de los tiempos que siguieron al destierro: Yahvé ha reedificado de nuevo Jerusalén y ha hecho que los desterrados regresen a la patria. Sobre el v. 2, cf. Sal 51,20; Is 11,12; 56,8; 60,1ss; 62,11s. Yahvé actúa en favor de su pueblo, proporcionándole la salvación y curando sus heridas (como un médico); cf. Os 6,1; 11,3; Dt 32,39; Is 19,22; 57,18s; Jer 30,17; 33,6; Sal 6,3; 30,3; 41,5. Inmediatamente se hace referencia al poder universal del Dios de Israel (v. 4s). El es el Señor de las constelaciones, las cuales —según las creencias del mundo antiguo— presidían los destinos de los hombres. La voz, llena de

1 «Argumentum psalmi est in primo verbo 'laudo', quid est laudare? Praedicare primum praeceptum, hoc est beneficia Dei Est igitur hic psalmus gratiarum actio pro beneficiis, quae Deus in populum suum contulit» (Lutero, WA 31, 1; 543)

autoridad, del Creador y Señor del universo llama a las estrellas por su nombre. Este hecho de llamarlas es, al mismo tiempo, un acto creador y una proclamación del derecho del señorío divino sobre toda la creación (cf. Is 40,26). En el v. 5 se ensalza el inagotable poder y sabiduría de Yahvé (cf. Is 40,28; Sal 145,3). El Sal 147, lo mismo que el Deuteroisaías, contempla como una misma realidad la acción salvífica de Yahvé y su poder creador. El v. 6 habla nuevamente de la actividad salvífica de Yahvé. La interpretación de que el Dios de Israel «protege y mantiene el orden social» (F. Nötscher) es una explicación demasiado pálida. En el v. 6 se habla del juicio de Dios por el cual se concede ayuda a los desposeídos de sus derechos, y se lanza contra los malvados una condenación fulminante (cf. Sal 113,7s; 145,14; 146,8s; Is 40,29; Lc 1,52).

El v. 7 señala un nuevo comienzo. En primer lugar, la intro- **7-11**
ducción *hímnica* exhorta a *entonar un cántico de acción de gracias* (תודה). La alabanza de Dios va siempre acompañada por la acción de gracias. Sobre ענה, cf. Sal 119,172. Para el cántico se tañe la «lira» (cf. el comentario a Sal 33,2). La sección principal que sigue en el v. 8, habla primeramente del dominio creador de Yahvé sobre la naturaleza. Por ser el «Dios del cielo», Yahvé concede fertilidad a la tierra. No es el «baal del cielo» sino el Dios de Israel el que reúne las nubes y hace que descargue la lluvia; él es el que cubre de hierba las desnudas montañas, y el que hace posible las faenas agrícolas del hombre (cf. Sal 104,14; G. Dalman, *AuS* VI, 208). El v. 9 recoge también el tema del Sal 104 (cf. el comentario a Sal 104,21): Yahvé proporciona su alimento a todas las criaturas. El graznido de los cuervos lo escucha Yahvé como una petición a la que él responde (cf. Job 38,41; Lc 12,24).

El v. 10 presenta de repente un nuevo tema, que pudo surgir en relación con Is 40,29s. Ante el poder de Yahvé, que lo sustenta y lo conserva todo, se hace patente la impotencia del hombre. Yahvé no se complace en las fuerzas en las que el hombre deposita su confianza. Aquí se escuchan motivos de la antigua tradición israelita de la «guerra santa» (cf. G. von Rad, *Der Heilige Krieg im alten Israel*, ATANT 20 [1951] 82). Cf. también Sal 18,30.34; 33,16ss; Am 2,15. Tan sólo una actitud podrá subsistir ante Yahvé: la del temor de Dios y la de saber que toda criatura «depende absolutamente» de los dones concedidos por Yahvé y de su actividad divina (v. 11). El temor de Dios es interpretado en el paralelismo del v. 11 como una actitud constante de esperar

la atención benigna de Yahvé y su fidelidad salvífica. Se piensa en la actitud de prescindir totalmente de las facultades internas y controlables, y de esperarlo todo, con plena apertura de espíritu, del poder soberano de Dios (cf. Sal 33,18). Es notable el hecho de que el temor de Dios y la esperanza aparezcan siempre como conceptos paralelos y sinónimos. «La esperanza no es, pues, un tema secundario en el antiguo testamento, sino que está indisolublemente unido con Yahvé en cuanto Dios de los padres y los profetas, Dios de las amenazas y promesas anunciadas, Dios de los grandes cambios y de la salvación definitiva, y también Dios de los orantes y de los sabios» (H. W. Wolff, *Antropología del antiguo testamento* [Salamanca 1975] 209).

12-20 La tercera parte del salmo comienza de nuevo con una introducción hímnica (v. 12), en la que se exhorta a Jerusalén o a Sión a la alabanza. Se dirige la palabra a la comunidad reunida en el santuario. El comienzo de la sección principal, en el v. 13, corresponde primeramente al enunciado que se hace en el v. 2. Se da por supuesto que las murallas y las puertas de Jerusalén están ya reedificadas. El v. 13a habla de Yahvé, del Señor que protege a Jerusalén; en el v. 13b se recuerda la atención y el cariño de Yahvé, con los que él bendice a los descendientes de la comunidad de después del destierro. En el v. 14 el salmista dedica nuevamente su atención a la actividad de Yahvé en el ámbito de la naturaleza. La esencia de los beneficios de Yahvé se compendia en el concepto de שׁלום (cf. J. J. Stamm, *Der Weltfriede im Lichte der Bibel* [1959], 14). Sobre el v. 14, cf. Is 60,17ss. חלב חטים («rico trigo») designa (como en Sal 81,17) los espléndidos dones de una buena cosecha.

En los v. 15ss se trata de un tema especial. Como en el v. 8, se habla de la actividad de Yahvé en el ámbito de la naturaleza. Pero ahora esa actividad se realiza mediatamente. Se envía como mensajera una orden (אמרה), una palabra (דבר), y de esta manera se dispensa la nieve (v. 16), el granizo (v. 17) y el viento del deshielo (v. 18), todo lo cual procede en último término de Yahvé mismo (cf. O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 138, 155). Estas concepciones deben explicarse por la historia de las tradiciones.

De la actividad creadora de la palabra divina se habla ya en antiguos himnos sumerios. En una oración dedicada a Nanna se dice: / «¿Quién es excelso en el cielo? Unicamente tú eres excelso. / ¿Quién es excelso en la tierra? Unicamente tú eres excelso. / Cuando tú has pronunciado tu palabra en el cielo, los Igigi oran a ti; cuando tú has pronunciado

tu palabra en la tierra, los dioses Anuna besan la tierra, / cuando tu palabra va por el cielo como el viento, proporciona abundante comida y bebida para el país, / cuando tu palabra se dirige a la tierra, hace que brote jugosa hierba, / tu palabra hace que el redil y la majada sean esplendidos, hace que sean numerosos los seres vivos» (A Falkenstein-W von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* 224) Para ver otros paralelos orientales, cf el comentario al Sal 33, 4-9

En Israel se trasfirieron a Yahve las viejas concepciones orientales sobre el poder creador de la palabra divina (cf Gen 1, Sal 33,6, Is 55,10ss) Pero entra tambien en juego otro punto de vista La palabra se considera como un mensajero que, como entidad independiente, se apresura a cumplir las ordenes (cf Sal 107,20) Aqui se observa en la tradicion una fase que conduce a la hipostatizacion del דבר y que luego encuentra una expresion concreta en la teologia del λογος del evangelio de Juan (Jn 1,1ss) En el Sal 147, todos los enunciados sobre el envio de דבר creador se hallan todavia integrados plenamente en la soberana majestad del sujeto Yahve Pero no es dificil observar el desarrollo que ha de conducir a la hipostatizacion

En concreto, los v 15-18 ofrecen una imagen viva de los procesos que se desarrollan en la naturaleza durante la época de las lluvias de invierno Nieva en las montañas de Palestina, cayendo unos copos que se comparan con la lana esponjada y blanca (cf tambien Is 1,18, Dan 7,9) Como ceniza blanca se deposita la escarcha (cf G Dalman, *AuS* I, 230ss) El v 17 describe la granizada, que hace que caigan pedriscos de hielo, y luego se describe la helada, que congela el agua Todos estos fenómenos proceden de Yahve y de su palabra La palabra de Yahve hace que el hielo vuelva a derretirse (v 18) Su aliento funde el hielo Es notable la sinonimia entre דבר y רוח, que sirve de fondo a la imagen del «aliento de la boca» (רוח פיו, cf Sal 33,6) que sale al hablar

Es sorprendente la transición del v 18 al v 19 Inmediatamente despues de hablarse de la palabra creadora de Yahve que gobierna todo lo que sucede en la naturaleza, se mencionan las palabras que fueron reveladas a Israel Esos דברים se explican en el v 19b como חקים («estatutos») y משפטים («ordenanzas», cf O Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 156) Pero, con toda seguridad, no es que en el Sal 147 se desdoble en dos el concepto de דבר Habra que explicar, mas bien, que el דבר que rige todo cuanto sucede en la naturaleza, se dio a conocer a Israel mediante la revelación de los דברים (חקים y משפטים) Para decirlo con otras palabras Israel entiende el דבר creador no en sentido mitico y naturalista, sino en analogia con la palabra de orden juridico y de gobierno que fue revelada al

pueblo escogido (a propósito, cf. principalmente el Sal 33,4ss). Sobre el v. 19, cf. el Sal 78,5. El versículo con el que finaliza el salmo expone el misterio y el milagro de la elección. Tan sólo Israel recibió la instrucción de Yahvé en su ley y llegó a conocer de esta manera el דבר que todo lo rige (cf. Dt 4,8; Hech 14,16).

Finalidad

Una característica del mensaje hímnico del Sal 147 es la interrelación íntima entre la actividad salvífica de Yahvé y su poder sobre la creación. En la tercera parte del himno se menciona la palabra de Dios como el poder determinante de esa actividad y gobierno divino. En esta parte se hace también evidente que Israel, tanto en el aspecto noético como en el de los hechos, recibió y sigue recibiendo un privilegio singularísimo entre todas las naciones. Gracias a la revelación de la palabra de las leyes divinas y de la palabra del gobierno de Yahvé, el pueblo escogido llegó a conocer y a reconocer a Dios, que con su palabra gobierna la naturaleza y sustenta y conserva a toda criatura. Pero, al mismo tiempo, Israel experimentó de hecho —en el ámbito de su historia y de la naturaleza— las grandes bendiciones de Yahvé: la reunión y renovación del pueblo que había quedado disperso, la reedificación de la ciudad de Dios, la ayuda en favor de los desposeídos de sus derechos, y שׁלום en la ciudad y en el campo. La actividad salvífica de Yahvé es creadora y renovadora. Su actividad creadora es salvífica. Esta correlación es elemento determinante del mensaje del Sal 147.

Salmo 148

LA ALABANZA DEL CIELO Y DE LA TIERRA

Bibliografía: O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, ZAWBeih 64 (1934); A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica* (1947); G von Rad, *Job 38 y la antigua sabiduría egipcia*, en *Estudios sobre el antiguo testamento* (Salamanca ^{2}1982) 245-253; E. Beaucamp-J. P. de Relles, *Le choral de la création en marche, Psaume 148*. BiViChr 72 (1966) 31-34; F Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969); R. A. F. MacKenzie, *Psalm 148,14bc: Conclusion or Title?*: Bibl 51 (1970) 221-224.

1 ¡Aleluya!
¡Alabad a Yahvé desde el cielo,
alabadle en las alturas!
2 ¡Alabadle, todos sus mensajeros,
alabadle, todo su ejército[a]!
3 ¡Alabadle, sol y luna,
alabadle, todas las estrella resplandecientes!
4 ¡Alabadle, cielo de los cielos,
y las aguas que[b] están sobre el cielo!
5 ¡Alaben ellos el nombre de Yahvé,
pues[c] él lo ordenó y fueron creados!
6 Los hizo surgir eternamente y para siempre,
fijó un orden que 'ellos'[d] no sobrepasan.
7 ¡Alabad a Yahvé desde la tierra,
vosotros los dragones y vosotras las aguas todas!
8 ¡El fuego y el granizo, la nieve y la niebla,
el viento tempestuoso, que ejecuta su palabra,
9 los montes y vosotras, todas las colinas,
los árboles frutales y todos los cedros,
10 las bestias salvajes y todos los animales,
los reptiles y las plumíferas aves!
11 ¡Reyes de la tierra y pueblos todos,
altos dignatarios y todos los jueces de la tierra!

12 **¡Jóvenes y también vosotras, doncellas,**
ancianos junto con la juventud!
13 **Alaben el nombre de Yahvé,**
porque su nombre es el único excelso.
Su majestad se halla por encima del cielo y de la tierra.
14 **¡El erigió un cuerno para su pueblo!**
Un cántico de alabanza para todos sus piadosos,
para los israelitas, el pueblo que 'está cerca de él'[e].
¡Aleluya!

2 a *Ketib*: צְבָאוֹ; *Qeré*: צְבָאָיו.

4 b Nos preguntamos si no habrá que suprimir אשׁר por razones de estilo poético y de estructura métrica.

5 c Compárese el texto que aparece en G con su adición del fragmento de verso: ὅτι αὐτὸς εἶπεν, καὶ ἐγενήθησαν (הוּא אָמַר וַיִּהְיוּ). La adición está tomada, seguramente, de Sal 33,9.

6 d TM: «Que él no sobrepasa». Sin embargo, con arreglo al sentido, tendría que aparecer el plural יַעַבְרוּ o una forma en voz pasiva.

14 e TM: «el pueblo de su cercanía», o «el pueblo del que está cerca de él». Sin embargo, teniendo en cuenta el contexto, lo mejor será leer: קְרֹבָיו.

Forma

En el Sal 148 predomina el metro 3 + 3. Tan sólo en el v. 8 hay que leer el metro 4 + 4.

Al efectuar un análisis del salmo, en la perspectiva de la crítica de las formas, hay que tener en cuenta primeramente que en el v. 14 las palabras תהלה לכל־חסידיו לבני ישראל עם־קרבו deben entenderse como *subscriptum*. El Sal 148 es una תהלה, un cántico de alabanza. Cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969). El salmo pertenece a la categoría de los himnos imperativos (cf. Introducción § 6, 1, Iα). «La simple mención nominal de los invitados a la alabanza se ha convertido en un largo catálogo, desarrollado artísticamente» (F. Crüsemann, 72). La estructura del salmo se reconoce con facilidad y es trasparente. Las dos secciones principales, v. 1-6 (alabanza de Yahvé «desde el cielo») y v. 7-14 (alabanza de Yahvé «desde la tierra») contienen esencialmente interpelaciones y llamamientos a la glorificación de Yahvé. Por el contrario, los temas princi-

pales son relativamente poco extensos. En los v. 5.13, las introducciones hímnicas terminan en ambos casos con el enunciado que constituye una síntesis: «¡Alaben el nombre de Yahvé!». Este enunciado, introducido por el כי, que es tan característico del himno, va seguido inmediatamente por el verdadero «tema principal». Merecen especial atención, además de los elementos hímnicos fundamentales, las enumeraciones presentadas en forma de series. Se trata de elementos integrantes de la «sabiduría de la naturaleza» que tiene su prototipo en la ciencia egipcia de las listas (cf. A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*; G. von Rad, *Job 38 y la antigua sabiduría egipcia*).

Marco

No disponemos de claves precisas para determinar la situación cultual del salmo, pero el Sal 148 debe considerarse probablemente como un himno utilizado en el culto divino.

El salmo se compuso en los tiempos que siguieron al destierro. W. O. E. Oesterley hace el siguiente comentario: «Difícilmente se podrá dudar de que el *Cántico de los tres santos jóvenes*, 28-68 en los apócrifos se inspiró en este salmo». La afinidad del Sal 148 con el *Cántico de los tres jóvenes* es evidente. Pero será problemático establecer una relación de dependencia en uno o en otro sentido. Los dos himnos tienen sus características propias y participan de la ciencia de las listas, propia de la sabiduría de la naturaleza, la cual se observa por primera vez en el *Onomastikon* de Amenope, y en el antiguo testamento destaca clarísimamente en Job 38. Para el análisis —en la perspectiva de la historia de las formas— del «Cántico de los tres jóvenes en el horno» (Dan 3,52-60 G), cf. C. Kuhl, *Die Drei Männer im Feuer*, ZAWBeih 55 (1930) 90-100.

Por las observaciones que se han hecho acerca del género y de la tradición, y que habrá que precisar más tarde (cf. *infra*, «Comentario»), podremos deducir que el Sal 148 es una «forma mixta de himno y de sabiduría de la naturaleza» (cf. H. Richter, *Die Naturweisheit des Alten Testaments im Buche Hiob*: ZAW 70 [1958] 17). El salmo se compuso después del destierro.

Comentario

El salmo comienza y termina con el clamor de alabanza 1-6
הללויה (cf. el comentario al Sal 146). G, como en el Sal 146 y 147, ofrece nuevamente la explicación de que el salmo debe relacionarse con Ageo y Zacarías.

La primera parte exhorta al mundo celestial a la alabanza de Yahve Debe entonarse un himno מִן־הַשָּׁמַיִם («desde el cielo») Pero tengamos en cuenta desde un principio que esa inclusión del mundo superior en la alabanza de Dios no brota del «entusiasmo del alma» (H Schmidt) ni representa una «vivificacion primitiva de la naturaleza» (H Gunkel) Lejos de eso, lo que se hace aquí es imitar las listas de la sabiduría de la naturaleza, que procedían de Egipto, y exhortar a todo cuanto existe en el mundo a alabar al Dios de Israel

La ciencia de las listas, en la sabiduria de la naturaleza, llego a conocerse gracias al *Onomastikon* de Amenope, publicado por vez primera y comentado por A H Gardiner Esta obra enciclopédica ofrece una «enseñanza sobre todo lo creado por Ptah, sobre el cielo y sus pertenencias, sobre la tierra y cuanto hay en ella» De ese inventario cosmologico procede el catalogo de listas, que enumera las personas y los oficios En una sobria recopilacion se esboza una «jerarquia del ser»

Pues bien, G von Rad demostro que ese genero de las listas enciclo pedicas tuvo tambien cabida en el antiguo testamento Los ejemplos mas destacados son Job 38, el Sal 148, y (en la literatura apocrifa-deuterocanonica) Eclo 43 y el «Cantico de los tres jovenes en el horno» (cf G von Rad, *Job 38 y la antigua sabiduria egipcia*, en *Estudios sobre el AT*, 245ss) Una comparacion con las enumeraciones enciclopedicas nos muestra sorprendentes concordancias en la disposicion y el desarrollo de esta ciencia sapiencial de las listas (G von Rad, 247) Como en el *Onomastikon* de Amenope, vemos que en el Sal 148 se encuentra tambien la serie «cielo, sol, luna, estrellas, oceano celeste, dragones, fuentes marinas, fuego (¿rayo?), granizo, 'hielo' (LXX), viento de la tormenta, montaña, colina, arbol frutal, cedro, animales salvajes, animales domesticos, reptiles, pájaro, rey, pueblos, funcionario, juez, joven, doncella, anciano, muchacho» (p 247) A traves de esa tradicion de la חכמה, llegaron a Israel los elementos de la ciencia de la naturaleza, procedente de Egipto, y contribuyeron a plasmar —entre otras cosas— la doctrina de la creacion en Gen 1 Pero la peculiaridad del Sal 148 consiste en que al inventario total del mundo creado se le invita a unirse a la alabanza de Dios

La alabanza de Yahvé debe resonar «desde el cielo»[1] Cf , a propósito, Sal 19,2, 29,1, Lc 2,13s En el v 2 se interpela a los

1 «El salmista comenzo desde el cielo Todos los seres alaban a Dios y sin embargo, dice *Alabad* ¿Por que, alabando como alaban todos los seres dice *Alabad*? Porque se complacio en que alaban y le agradó añadir su exhortación Aqui sucede como si topases con hombres que ejecutan con gozo alguna obra buena en la viña, en la siega en alguna labor agricola, y agradandote lo que hacen dices 'Trabajad trabajad' » (san Agustin, *Enarraciones sobre los Salmos* IV [Madrid 1967], 880)

poderes celestiales. מלאכים («mensajeros») son los seres del supramundo, desposeídos de su carácter divino y reducidos a la categoría de mensajeros y servidores de Yahvé. Sobre מלאך, cf. G. von Rad, ThWNT I, 75ss. A los poderes celestiales se los contempla como formando un «ejército» (צבא; cf. Jos 5,14s; 1 Re 22,19; Sal 103,21; Lc 2,13). Pero el nombre de יהוה צבאות difícilmente se explicará a base de estas relaciones (cf. Introducción § 10, 1). En el v. 3 se enumera directamente a los cuerpos celestes entre el «ejército» de Yahvé (cf. Is 40,26). Se los considera como seres vivientes. Cuando luego, en el v. 4, aparece el superlativo שמי השמים («cielo de los cielos»; cf. también Dt 10,14; 1 Re 8,27), entonces se reconoce claramente que existe una «estratificación» en el aspecto que ofrece el mundo celestial. Por encima de los poderes celestiales y de las constelaciones se hallan los שמי השמים, probablemente las esferas celestiales superiores, por encima de las cuales se hallan las aguas del océano celestial. Sobre המים אשר מעל השמים («las aguas que están sobre el cielo»), cf. Gén 1,8; Sal 29,10.

En el v. 5 tenemos ahora la transición al primer tema principal. Todos los elementos y seres del mundo celestial deben alabar el שם («nombre») de Yahvé. Sobre el significado del שם en la tradición de los salmos acerca de la creación, cf. el comentario a Sal 8,2 (cf. también O. Grether, *Name und Wort Gottes im Alten Testament*, 41, 138, 173ss). En el tema hímnico principal, introducido por כי, se ensalza el milagro de la creación realizada por la palabra eficaz de Yahvé (cf. el comentario a Sal 33,9; 147,18). Al mismo tiempo se acentúa la permanencia inconmovible de todo lo que ha sido creado (v. 6a, cf. Sal 93,1; 96,10). La creación está inserta en y determinada por un orden fijo e inmutable. חק designa las «leyes» que rigen y controlan todo lo que ha sido creado (cf. Gén 8,22; Jer 31,35s; 33,25; Job 28,26s; 38,8ss; Eclo 43,10). Se piensa principalmente en los límites que con el חק «fijado» se impusieron a la irrupción caótica del océano celestial (cf. Job 38,8ss).

En la segunda parte del salmo se invita a tributar alabanzas **7-14**
«desde la tierra». Primeramente, en el v. 7, aparecen los aspectos de la cosmología antigua, que creía que el mundo estaba estructurado en tres pisos. Frente a las «aguas que están sobre el cielo» (v. 4) se hallan los abismos de los océanos primordiales. תנינים («dragones») recuerda los monstruos mitológicos que simbolizan el mar del caos (cf. Sal 74,13; Is 51,9; Jer 51,34). תהמות son los océanos primordiales (en acadio, *Tiâmat*) que descansan bajo la tierra (cf. Gén 49,24; Sal 36,7). Claro que también es posible

que en el v. 7 se piense únicamente en el mar (cf. תהום en Sal 107,26), en el que viven los «grandes animales marinos» (Gén 1,21). En el v.8 se agrupan primeramente los fenómenos meteorológicos: el fuego (¿el rayo?), el granizo, la nieve, la niebla y la tormenta; cf. G. Dalman, *AuS* VI, 367s. קיטור es propiamente el «humo»; se piensa probablemente en la niebla. El G lee κρύσταλλος (hielo). Sobre el v. 8, cf. Sal 147,16s. La tormenta es considerada como mensajera que ejecuta lo que ha ordenado la palabra de Yahvé (cf. Sal 103,20s; 104,4). El v. 9 menciona luego las montañas y los árboles. Sobre עץ פרי («árbol frutal»), cf. Gén 2,17, mientras que en el v. 10 se enumeran los animales según sus géneros más importantes. החיה («bestias») designa a los animales salvajes; en cambio, el término בהמה («animales») se refiere a los animales mansos (domésticos). Por רמש se entiende a todos los reptiles, y por el nombre genérico צפור כנף, a todas las aves (cf. también Gén 1,21ss). Se ve aquí claramente que la ciencia de las listas, con sus nombres genéricos, trata de abarcar a todos los seres vivos.

Como en los *Onomastika* de Amenope, en las series enciclopédicas se recogen también grupos de seres humanos. No aparece «el hombre» como una unidad homogénea, sino que aquí también se introduce un orden jerárquico: reyes y pueblos (v. 11), altos dignatarios y todos los jueces de la tierra. La primera clasificación se refiere a los oficios; la segunda, en el v. 12, a las generaciones. Luego, en el v. 13, cesan las invitaciones, y esto conduce (como en el v. 5) al tema principal. La alabanza se tributa al שם de Yahvé: a la manifestación del *deus praesens*. En la razón que se da, y que va introducida por כי, resalta la idea de que Yahvé es el rey que tiene su trono sobre el cielo y la tierra (cf. Introducción § 10, 1). Por lo demás, la secuencia «cielo y tierra», además de aparecer en el Sal 148, aparece únicamente en Gén 2,4; esta secuencia, en el Sal 148, corresponde a la disposición del himno (v. 1.7). Como acción de Yahvé, se menciona en el v. 14 la erección de un «cuerno» (קרן). «Cuerno» en el antiguo testamento es símbolo de «fuerza» (cf. Sal 75,6.11; 89,18.25). Será difícil explicar a qué se refiere concretamente esta afirmación.

Finalidad

Como dos coros, se hallan situados frente a frente, en el Sal 148, el cielo y la tierra. A ambas esferas se las invita a alabar a Yahvé. En el universo entero deben resonar las alabanzas y el

homenaje que se tributa al Creador (v. 5) y rey (v. 13b). Los motivos de los himnos en honor de Yahvé como rey (cf. principalmente los Sal 96 y 98) se entremezclan con las enumeraciones enciclopédicas de la sabiduría de la naturaleza. Observamos aquí cómo los elementos de la ciencia antigua se han integrado en la alabanza de Yahvé. El שם es decisivo. En su nombre se proclamó Yahvé a sí mismo como creador y rey del universo. La comunidad del nuevo testamento confiesa que el nombre con el que está relacionada toda la creación, se llama Jesucristo (cf. Col 1,15ss; Heb 1,3s).

CANTICO DE ALABANZA BAJO EL SIGNO DEL JUICIO SOBRE LAS NACIONES

Bibliografía: W. O. E. Oesterley, *Sacred Dance* (1923), H Gunkel, *Psalm 149*, en *Orient. Studies ded to P. Haupt* (1926); C. Peters, *Psalm 149 in Zitaten islamischer Autoren*: Bibl 21 (1940) 138-151; F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79.

1 ¡Aleluya!
¡Cantad a Yahvé un cántico nuevo,
su alabanza (resuene) en la asamblea de los piadosos!
2 ¡Regocíjese Israel en su Creador[a],
alégrense los hijos de Sión en su rey!
3 ¡Aclamen con júbilo a su nombre en la danza,
cántenle con pandero y lira!
4 Porque Yahvé es clemente[b] para su pueblo,
coronó con salvación a los desvalidos.
5 Aclámenle con júbilo los piadosos en el esplendor de la gloria,
exulten 'con arreglo a sus generaciones'[c].
6 Las alabanzas de Dios en su garganta
y una espada de dos filos en su mano
7 para ejecutar venganza en los pueblos,
castigo en las naciones;
8 para atar a sus reyes con cadenas,
a sus nobles con grilletes de hierro;
9 para juzgarlos, como está escrito.
¡Esto es un honor para todos sus piadosos!
¡Aleluya!

a Según G y S sería de esperar בעשו o בעשׂהו. No vemos qué sen- 2
tido puede tener el plural en el TM ¿Se tratará de un «plural mayestático» (Ges-K § 124k)?

b No es absolutamente necesario leer aquí el perfecto רָצָה asimi- 4
lando de esta manera el tiempo.

5 c TM: «en sus lechos». Esta lectura difícilmente será la correcta si tenemos en cuenta el *parallelismus membrorum* y el contexto. Quizás pudiéramos leer מִשְׁפְּחוֹתָם. El verso, aun con respecto a la adecuada traducción de בְּכָבוֹד, ofrece dificultades difíciles de resolver (cf., por ejmplo, la corrección sumamente problemática efectuada por H. Schmidt).

Forma

El metro del Sal 149 ofrece una imagen clara y equilibrada. Es determinante el metro 3 + 3. Tan sólo en el v. 9 hay que leer el metro 4 + 3. Quizás ese verso final sea una adición tardía.

El Sal 149 pertenece a la categoría de los cánticos de alabanza. Sobre la תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79. En su estructura fundamental, el Sal 149 es un himno imperativo (cf. Introducción § 6, 1, Iα). Sin embargo, la segunda estrofa (v. 5-9) se aparta notablemente de la estuctura fundamental; está concebida exclusivamente en yusivo (Crüsemann, 79, nota 3).

Marco

El esfuerzo por determinar la situación del Sal 149 tropieza con grandes dificultades. En la primera parte del cántico se reconoce fácilmente la ocasión en que se entonó el Sal 149. La «asamblea de los piadosos» (v. 1) o los «hijos de Sión» (v. 2) deben alabar y honrar a Yahvé con música y danza (v. 3). Pero luego, en el v. 6, siguen descripciones muy peculiares. Los que proceden a la alabanza deben empuñar en su mano una espada y ejecutar juicios contra las naciones y sus reyes. ¿Cómo se compagina esta idea con la de la alabanza divina? Alguien ha sugerido que los חסידים de que se habla en el v. 1 son un grupo o incluso un partido que habría hecho su aparición en la época de los macabeos. Unicamente en ese período de la historia de Israel —así declaraba particularmente B. Duhm— se concebiría una combinación de la alabanza divina y de la actividad guerrera. ¿Pero esta interpretación se ajustará a los hechos? H. Gunkel piensa que el Sal 149 debe entenderse como una fiesta para celebrar la victoria con desfile y ostentación de armas. Este especialista hace referencia a Jdt 15,12ss y también a Jos 10,24ss; Jue 1,6; Núm 31,8. Pero ¿en qué época se habría celebrado esa fiesta

de victoria? Aquí se desvanecen las interpretaciones. H. Gunkel y R. Kittel piensan en una fiesta de la victoria escatológica del futuro. «Los cantores se trasladan con la imaginación a la maravillosa fiesta que ha de celebrarse en el futuro» (H. Gunkel). Esa explosión escatológica de lo cultual es problemática. Por este motivo, H. Schmidt —siguiendo a S. Mowinckel— pensó en un marcado acontecimiento cultual que hubiera de situarse en el marco de la «fiesta de la entronización de Yahvé» (así piensa también A. Weiser). H. Schmidt considera incluso posible que el salmo, con sus crudas y estremecedoras expresiones, sea antiquísimo (el mencionado especialista recuerda el pasaje de 1 Sam 15,33). Estas explicaciones de H. Schmidt indican el camino. Aunque sea sumamente problemática la hipótesis de que haya habido en Israel una «fiesta de la entronización de Yahvé» (cf. H.-J. Kraus, *Gottesdienst in Israel* [^{2}1962] 239ss), sin embargo difícilmente se podrá dudar de que los acontecimientos guerreros tengan su origen en las tradiciones cultuales de Jerusalén. Habrá que mencionar en particular dos complejos de tradiciones. 1. Con arreglo a antiquísimas tradiciones (míticas en parte), Jerusalén es oprimida y atacada por las naciones (cf. el *excursus* a propósito del Sal 46). Las naciones se rebelan contra el reinado de Dios en todo el mundo, un reinado que se revela en Sión (cf. Sal 2,1s; 9,20). 2. Los reyes de las naciones (paganas) se alzan contra Yahvé (Sal 2,2.10; 48,5). Ambas tradiciones tienen un eco en el Sal 149. Y ahora es evidente que los israelitas, reunidos en Jerusalén para celebrar el culto festivo, se preparaban para hacer frente al «asalto de las naciones» (cf. el *excursus* a propósito del Sal 46) y aparecían en el culto divino como los administradores del juicio de Yahvé contra los poderes paganos. Es difícil decidir de qué época datarán esas celebraciones cultuales. Es posible que sean muy antiguas. Pero es concebible también que las circunstancias especiales de Jerusalén en tiempo de Nehemías (cf. Neh 4,10ss) hayan conducido a semejantes «manifestaciones» cultuales. En todo caso, es más objetivo —seguramente— relacionar las características guerreras del culto de Jerusalén con las correspondientes tradiciones, que quedan atestiguadas también en otras partes del Salterio, que no considerar todo ello como una «celebración de la victoria escatológica».

Comentario

También el Sal 149 comienza con הללויה (cf. el comentario 1-4
a los Sal 146-150).

La introducción hímnica (v. 1-3) es una invitación a la alabanza de Yahvé. El «cántico nuevo» no es «nuevo» en sentido cronológico; sino que se trata de un himno que lo abarca todo y que trasciende las categorías de tiempo y espacio (cf. también Sal 33,3; 40,4; 144,9). תהלה confirma la definición que dimos del género del salmo: el Sal 149 es un himno. Con la expresión «asamblea de los piadosos» no habrá que pensar en algún partido especial (cf. 1 Mac 2,42: συναγωγὴ Ἀσιδαίων), sino en los צדיקים (cf. Sal 33,4), que aparecen como los legítimos visitantes de Sión. En el v. 2 encontramos antiguos nombres cultuales de Yahvé. Yahvé es «creador», especialmente creador de Israel (cf. Sal 100,3; Is 44,2; 51,13); Yahvé es «rey» en Sión (cf. Introducción § 10, 1). Con música y danza se expresa el gozo que se siente por Yahvé (cf. W. O. E. Oesterley, *Sacred Dance*, 40s, 159ss). La fundamentación hímnica, introducida por כי («porque») con arreglo al estilo usual, habla de la atención bondadosa que Yahvé dedica a Israel y de la victoria de los ענוים («desvalidos»). Por el *parallelismus membrorum* se ve claramente que el término ענוים designa a la totalidad de los israelitas. La comunidad congregada en Sión se considera a sí misma como un grupo de desvalidos que depositan toda su confianza en Yahvé (cf. Introducción § 10, 3). Téngase en cuenta que la actividad de Israel descrita en los v. 5ss va precedida por la actividad de Yahvé. Por tanto, Israel no actúa basándose en su propio poder, sino como el pueblo de los desvalidos que han recibido de Yahvé la salvación. Los israelitas, por haber recibido el favor de Yahvé, reinarán con él. Tal es el sentido de los siguientes versículos (v. 5ss).

5-9 Se invita de nuevo a los חסידים («piadosos») a la alabanza de Dios (v. 5): a la alabanza en medio del esplendor de la gloria del rey Yahvé. La alabanza va acompañada por el blandir de las espadas. Por tanto, los israelitas son los partícipes, los órganos del reinado y de la actividad judicial de Yahvé. חרב פיפיות («espada de dos filos») es probablemente la «doble hacha», que tiene dos cortantes filos (cf. K. Galling, BRL, 64). Israel debe ejecutar ahora el castigo divino contra las naciones paganas y sus reyes. Los reyes han de ser encadenados (cf. las representaciones plásticas de los reyes deportados por los asirios).

El v. 9 es difícil de analizar. Tal vez se trate de una anotación posterior, que evidentemente quiere presentar una «prueba de Escritura» y que acentúa el puesto de honor que tienen los חסידים en la actividad judicial de Yahvé.

Finalidad

El Sal 149, a pesar de todas sus dificultades, que aparecen en la segunda parte, es bastante inteligible si se toma la alabanza divina (a la que se hace referencia en los v. 1-4) como la base para todas las interpretaciones. La comunidad de Israel alaba a Yahvé y le da gracias porque ha concedido su gracia de manera maravillosa a los desvalidos y los ha exaltado (v. 4). Ahora los חסידים deben alabar al Dios de Israel, porque él los ha hecho partícipes de la soberanía del rey y juez del universo (cf. 1 Cor 6,2; Mt 19,28).

No hay apenas ningún comentario que no manifieste sus críticas o incluso su enojo por lo que se dice en los v. 6ss. ¿No queda ensombrecida en ellos la alabanza, más aún, eclipsada por el placer de la venganza? Una opinión típica es la siguiente: «Aquí se abre un abismo insalvable entre el evangelio de Jesucristo y la piedad judía» (W. Staerk). Pero ¿estará bien referirse a tales diferencias en la piedad y hablar en términos tan globales del «evangelio de Jesucristo» por un lado, y del «judaísmo» por el otro? En el v. 6 el enunciado tiene indudablemente una asociación con la «guerra santa», pero debe contemplarse y entenderse dentro del contexto correspondiente. Y cualesquiera que sean las emociones humanas que tienden a la «venganza», no debemos perder de vista que también en el nuevo testamento se habla de juicio de venganza (Apocalipsis), y que la aquendidad y el triunfo del poder de Dios en este mundo, que es el mundo de sus enemigos, constituyen el tema propiamente tal del salmo.

Salmo 150

LA ALABANZA DE DIOS CON MUSICA SACRA

Bibliografía: H. Gressmann, *Musik und Musikinstrumente im Alten Testament* (1903); H. Sachsse, *Palastinische Musikinstrumente*: ZDPV 50 (1927) 19ss; H Seidel, *Horn und Trompete im alten Israel unter Berucksichtigung der 'Kriegsrolle' von Qumran*: Wissensch. Ztschr. d. Karl-Marx-Universitat Leipzig (1956-1957) Gesellsch.- und sprachwissensch. Reihe Heft 6, 589-599; D. Wohlenberg, *Kultmusik in Israel. Eine forschungsgeschichtliche Untersuchung* (tesis Hamburg 1967; allí puede encontrarse más bibliografía); J. W. McKinnon, *Musical Instruments in Medieval Psalm Commentaries and Psalters*: Journal of the American Musicological Society 21, 1 (1968) 3-20; F. Crusemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79; H. Schweizer, *Form und Inhalt. Ein Versuch, gegenwartige methodische Differenzen durchsichtiger und damit uberwindbar zu machen. Dargestellt anhand von Ps 150*: BN 2, 3 (1977) 34-37; H. Seidel, *Ps 150 und die Gottesdienstmusik in Altisrael*: NedThT 35 (1981) 89-100.

1 **¡Aleluya!**
¡Alabad a Dios[a] **en su santuario!**
¡Alabadle en el firmamento de su poder!
2 **¡Alabadle por sus proezas!**
¡Alabadle por su poderosa grandeza!
3 **¡Alabadle al son de la trompeta!**
¡Alabadle con el arpa y la lira!
4 **¡Alabadle con el tamboril y la danza!**
¡Alabadle con instrumentos de cuerda y la flauta!
5 **¡Alabadle con resonantes platillos!**
¡Alabadle con címbalos sonoros!
6 **¡Todo lo que respira alabe a Yah!**
¡Aleluya!

a San Jerónimo y S leen יָה en vez de אל. Evidentemente se hizo 1
una asimilación con el v. 6. Pero habrá que seguir al TM.

Forma

En el Sal 150 el metro 3 + 3 es determinante. En el v. 6 una solitaria cadencia ternaria finaliza el salmo.

El salmo pertenece al grupo de los cánticos de alabanza. Sobre תהלה, cf. Introducción § 6, 1; F. Crüsemann, *Studien zur Formgeschichte von Hymnus und Danklied in Israel*, WMANT 32 (1969) 79. La estructura del salmo está determinada por el himno imperativo Introducción § 6, 1, Iα). Se van sucediendo, una tras otra, diez exhortaciones imperativas. No hace más que indicarse someramente cómo se ha de ejecutar el cántico de alabanza. «El carácter mismo de las exhortaciones... no deja ya espacio para completar verbalmente los enunciados» (F. Crüsemann, 79).

Marco

Sabemos principalmente por los libros de las Crónicas, en el antiguo testamento, que la música sacra desempeñó un papel importante en la comunidad de los tiempos que siguieron al destierro. Lo mismo debió ocurrir también en tiempos más antiguos. La comunidad, congregada en el santuario, alaba a Yahvé al son de instrumentos musicales. El Sal 150 es una invitación a tomar parte en el cántico de alabanza que se escuchaba en el lugar sagrado. La fecha de composición de este salmo debió ser tardía. La alabanza de Yahvé se entona con música y danza.

La música sacra, como es lógico, desempeña también un gran papel en los cultos del entorno de Israel en el oriente antiguo. De Egipto y de la región de Mesopotamia se conservan representaciones plásticas y textos que confirman la existencia de música sacra. Aquí nos limitaremos a presentar un cántico en honor de Inanna e Iddindagan, de la antigua Sumer:

«Tañen para ella el sagrado instrumento algar,
se presentan ante la sagrada Inanna.
¡Quiero saludar a la gran señora del cielo, a Inanna!
Tocan en honor de ella el tambor sagrado, el tamboril sagrado;
se presentan ante la sagrada Inanna.
¡Quiero saludar a la gran señora del cielo, a Inanna!
Tocan la sagrada lira, el sagrado tamboril;
se presentan ante la sagrada Inanna.
Quiero saludar a la gran hija de Su'en, a Inanna!

(Cf. A. Falkenstein-H. von Soden, *Sumerische und akkadische Hymnen und Gebete* [1953] 91s).

Sigue siendo un gran problema saber de qué manera se tocaban los instrumentos y se cantaba. Desde luego, nos faltan indicaciones claras. Se supone en general que el sistema predominante fue el pentatónico, sin semitonos. Pero se cree que eran posibles diversas maneras de tañer y de cantar. Es concebible que algunos instrumentos, como el cuerno, tuvieran sólo la finalidad de anunciar el comienzo de la alabanza divina, mientras que los demás instrumentos musicales ofrecían principalmente tonos rítmicos de transición.

Comentario

Principalmente los Sal 146-150 comienzan con הללויה, y ter- **1-6**
minan con la misma invitación a la alabanza.

En el lugar sagrado se toca el cielo con la tierra. Por eso, en los himnos se invita incesantemente al mundo celestial a participar en el cántico de alabanza. En el v. 1 la invitación a la alabanza llega hasta la esfera celestial (cf. también Sal 29,9; 148,1s). «El cántico de alabanza debe llenar por completo el cielo y la tierra» (H. Gunkel).

Las grandes hazañas de Yahvé, que suelen enumerarse en el tema principal de los himnos, se han entremezclado en el Sal 150 con exhortaciones imperativas. Se piensa en las grandes obras de Yahvé en la creación y en la historia. Con el v. 3 comienza la enumeración de los instrumentos musicales que deben entonar o acompañar el cántico de alabanza. El «cuerno» es un instrumento típico del antiguo testamento que sirve para emitir señales (cf. Jos 6,4; Neh 12, 35.41; 1 Crón 15,24; 16,6; 2 Crón 29,26). Al entrar en guerra o en los días de fiesta resuena el sonido del cuerno. En el cántico de alabanza, el «cuerno» debió de tener la función de señalar el comienzo del cántico. Difícilmente se estaba en condiciones de conseguir una secuencia de tonos musicales que sirvieran de acompañamiento musical al canto. Los instrumentos de cuerda enumerados en el v. 3b requieren ulterior explicación. נבל («arpa») es la «lira con yugo transversal» (K. Galling, BRL, 393); כנור («lira) la «lira con caja de resonancia». Por eso, la traducción necesita una corrección, habida cuenta de los datos arqueológicos obtenidos gracias a los bajorrelieves. תף («tamboril»), el pequeño tambor de mano, se toca principalmente cuando se danza en corro (cf. Sal 149,3; Ex 15,20), mientras que מנים (en ugarítico, *mnm*) significa en sentido amplio instrumentos de cuerda (v. 4). עוגב se llama el «caramillo»: una flauta

larga en la que se sopla, sin pieza para la boca, a través del borde de una apertura superior. Este instrumento aparece atestiguado sobre todo en Egipto. El v. 5 habla de dos clases de «címbalos». Los címbalos hallados en las excavaciones de *Tell Abu Hawām* nos hacen suponer que existían diversas clases de címbalos.

El v. 6, que queda aislado, es un clamor supremo, especialmente intenso, que invita a todas las criaturas a unirse a la gran alabanza de Dios.

Finalidad

Aquí tendríamos que hablar de la importancia de la *música sacra* en la alabanza divina entonada por la comunidad. La música confiere al canto una grandiosidad especial, que está muy en consonancia con la majestuosa grandeza del Dios de Israel. Pero todo canto y todo tañido de instrumentos musicales están dedicados a Yahvé mediante del monótono הללוהו, repetido diez veces. Apuntan hacia la excelsa persona de Dios. Con ello se rompe la magia de lo musical.

INDICE TEMATICO